BIBLIOTECA DI SCIENZE MODERNE — N. 17

WILLIAM JAMES

LE VARIE FORME

DELLA

COSCIENZA RELIGIOSA

STUDIO SULLA NATURA

TRADUZIONE ITALIANA DI
G. C. FERRARI E M. CALDERONI

PREFAZIONE DI ROBERTO ARDIGO'

2ª edizione

FRATELLI BOCCA - EDITORI — MILANO
1945

PREFAZIONE ALLA TRADUZIONE ITALIANA

Interessantissimo, a mio giudizio (se questo può valere), è il presente libro, e, per alcune parti massimamente, direi anche ammirevole. L'Autore vi procede colla penetrazione di quel valente psicologo che è, in base sempre alle testimonianze di fatto autorevoli e copiosissime, delle quali ha saputo, per ogni punto, disporre.

Dimostrata la naturalità *del fenomeno della coscienza religiosa, e cioè (esclusa ogni influenza non naturale) per via delle attitudini comuni dell'uomo e in ragione dei tempi, delle complessioni, dei temperamenti e delle circostanze della vita, enumera il libro e chiarisce le forme molte e svariate della coscienza medesima e ne discute il valore in sè e per rispetto alla società, mettendo in luce magistralmente, come l'esaltazione mistica porti poi assai spesso al frivolo, all'inutile, al ridicolo, al ripulsivo, al dannoso: e ciò senza negare, per le eccessività* altruistiche, *la possibilità di un effetto indiretto, come fermento salutifero, quale analogamente può risultare da certe esagerazioni umanitarie senza movente religioso.*

Ed io quindi mi compiaccio, che il libro sia stato tradotto nella nostra lingua, e reso così accessibile alla generalità degli Ita-

liani, fra i quali le questioni in esso agitate sono pur troppo quasi al tutto trascurate; colla conseguenza dannosissima, che da noi dei sentimenti religiosi non si faccia comunemente l' apprezzamento più conveniente, e che, con ciò, ci troviamo male preparati di fronte a gravi e pressanti problemi politico-sociali. —

ROBERTO ARDIGÒ

PREFAZIONE DELL'AUTORE

Questo libro non sarebbe mai stato scritto se non avessi avuto l'onore di essere designato come conferenziere della fondazione Gifford, all'Università di Edimburgo, sull'argomento della Religione Naturale. *Nel ricercare i temi per i due corsi, di dieci Conferenze l'uno, dei quali mi trovavo per tal modo responsabile, mi parve che il primo di essi avrebbe potuto essere un corso descrittivo su "Gli appetiti religiosi dell'uomo", — e il secondo un corso metafisico su "La loro soddisfazione per mezzo della filosofia". Ma lo sviluppo inaspettato preso dalla parte psicologica man mano che venivo scrivendola, ha avuto per risultato che la seconda parte si è trovata interamente posposta, e che la descrizione della costituzione religiosa dell'uomo riempie ormai tutte quante le venti Conferenze. Nella Conferenza XX ho suggerito piuttosto che esposto le mie proprie conclusioni filosofiche, e il lettore che desideri immediatamente conoscerle dovrebbe subito saltare alle pag. 442-448, e al Poscritto del libro. Spero potere un giorno o l'altro esprimerle in forma più esplicita.*

Nella persuasione che un'ampia conoscenza dei particolari spesso ci rende più sapienti che il possesso di formole astratte, per quanto profonde, ho rimpinzate le Conferenze di esempi concreti, e questi li ho scelti fra le espressioni più esagerate ed estreme del

temperamento religioso. A qualche lettore potrà perciò sembrare, prima ch'egli giunga oltre la metà del libro, che io abbia dato quasi una caricatura dell'argomento. Tali eccessi di pietà, egli dirà, non sono normali. Se, tuttavia, egli avrà la pazienza di leggere il libro sino in fondo, confido che questa impressione sfavorevole sia per sparire; poichè quivi io pongo in rapporto gli impulsi religiosi con altri principî del senso comune che servono come di correttivo alle esagerazioni, permettendo al lettore di trarre conclusioni moderate quanto gli parrà.

Debbo ringraziare, per l'aiuto datomi nello scrivere queste Conferenze, il Sig. Edwin D. Starbuck della Università di Stanford, il quale mise a mia disposizione la sua vasta collezione di materiali manoscritti; il Sig. Henry W. Rankin, di East Northfield, un amico non mai veduto ma provato tale, a cui vado debitore di informazioni preziose; ai Sigg. Teodoro Flournoy, di Ginevra, Camning Schiller, di Oxford, e al mio collega Benjamin Rand, di documenti; al mio collega Dickinson S. Miller, e ai miei amici Thomas Wren Ward di Nuova York, Vincenty Lutoslawsky, recentemente a Cracovia, di importanti suggerimenti e consigli. Finalmente debbo assai più che non possa esprimere alle conversazioni col compianto Thomas Davidson e all'uso dei suoi libri, a Glenmore, sopra la Keene Valley.

Università di Harward, marzo 1902.

WILLIAM JAMES

INDICE

CONFERENZE VI e VII.

CONFERENZA VIII.

CONFERENZA IX.

CONFERENZA X.

CONFERENZE XI, XII e XIII.

CONFERENZE XIV e XV.

CONFERENZE XVI e XVII.

Conferenza I

RELIGIONE E NEUROPATOLOGIA

Non è senza una certa trepidazione che io salgo questa cattedra e mi seggo di fronte a questo colto uditorio. Per ogni Americano è abitudine del tutto familiare l'attingere istruzione dalla viva voce, non meno che dai libri, dei dotti Europei: nella stessa Università dove insegno non passa inverno senza una messe, più o meno abbondante, di conferenze e lezioni, dateci da un numero maggiore o minore di Scozzesi, Inglesi, Francesi o Tedeschi, rappresentanti la scienza o la letteratura dei loro rispettivi paesi, e che noi inducemmo a traversare l'Oceano per rivolgerci la parola, oppure cogliemmo a volo durante il loro soggiorno presso di noi. Par cosa naturale che noi stiamo ad ascoltare e che gli Europei parlino: invece l'abitudine contraria, di parlare mentre gli Europei ascoltano, non fu ancora acquistata da noi: onde, in colui che per il primo si accinge ad un atto così presuntuoso, nasce un certo bisogno di scusare la propria temerarietà. In modo particolare ha ciò da verificarsi in una terra sacra all'immaginazione degli Americani, quale è la città di Edimburgo.

Le glorie della cattedra filosofica di questa Università sono state profondamente impresse nella mia immaginazione sin dalla mia fanciullezza. I « Saggi di filosofia » del prof. Fraser, allora appena venuti in luce, sono stati il primo libro di filosofia a cui io abbia dato una scorsa; e ben ricordo il senso di ammirazione che

mi dette la descrizione in essi contenuta della classe di Sir William Hamilton. Le lezioni di Hamilton, infatti, furono i primi scritti filosofici che io mi sia sforzato di studiare: e dopo ciò mi immersi nella lettura di Dugald Stewart e Thomas Brown. Simili emozioni giovanili non si cancellano più; ed io debbo confessarvi che il fatto di vedere la mia umile persona strappata via dalla sua naturale selvatichezza per adempiere ad un'alta funzione ufficiale in questo Istituto, e di vedermi tramutato quasi in un Collega di questi uomini illustri, è cosa che ha per me più del sogno che della realtà.

Ma appena mi è stato fatto l'onore di invitarmi qui, ho subito sentito che non sarebbe stato bene di rifiutare. Anche la carriera accademica ha i suoi eroici doveri: onde io vengo dinanzi a voi senza ulteriori parole di scusa. Lasciatemi aggiungere soltanto questo: Ora che la corrente, qui come ad Aberdeen, ha cominciato a dirigersi da occidente verso oriente, io spero che essa seguiterà nella medesima direzione. Io spero che, coll'andar del tempo, molti dei miei compatrioti siano chiamati a leggere nelle Università Scozzesi, prendendo il posto di altri Scozzesi che verranno a far lezione nelle Università degli Stati Uniti. Io spero che ciò servirà ad unire in queste più alte regioni del pensiero la coscienza dei nostri rispettivi popoli: e che il particolare temperamento filosofico non meno che il particolare temperamento politico, che è storicamente e psicologicamente connesso coll'uso della nostra lingua inglese, possa sempre maggiormente pervadere ed influenzare il mondo.

Quanto al metodo che ho da seguire in queste mie Lettere, io non sono nè un teologo, nè un dotto di storia delle religioni, nè un antropologo. Il solo ramo di scienza in cui sono particolarmente versato è la psicologia. Per il psicologo le tendenze, le propensioni religiose dell'uomo debbono essere per lo meno altrettanto interessanti, quanto lo è qualunque altro dei fatti che appartengono alla sua costituzione mentale. Sembrerebbe quindi naturale che, come psicologo, dovessi invitarvi ad una rassegna descrittiva di queste propensioni religiose.

Se tale rassegna deve essere psicologica, non le istituzioni religiose, ma i sentimenti e gli impulsi religiosi essa deve aver di mira: ed inoltre conviene che mi limiti ai fatti psicologici più evoluti e complessi di questo genere, quali si manifestano nella letteratura

prodotta da uomini perfettamente sviluppati e coscienti, cioè nelle opere di pietà e nelle autobiografie. Per quanto interessanti siano le origini ed i primi periodi di evoluzione di un fatto, quando tuttavia se ne voglia seriamente trovare la piena significazione, se ne dovranno sempre considerare le forme più completamente evolute e perfette. Ne consegue che i documenti che ci interesseranno di più nel caso presente, saranno quelli che ci vengono forniti dagli uomini più completamente formati alla vita religiosa e meglio capaci di comunicare agli altri in modo intelligibile le loro idee ed i loro motivi. Uomini simili sono, naturalmente, o scrittori relativamente moderni, o quegli fra gli antichi che sono divenuti i classici della idea religiosa. I « documenti umani » più istruttivi non li dovremo quindi cercare nei campi della erudizione specializzata, — ma li troveremo lungo le vie più battute; la quale circostanza, che decorre in modo così naturale dal carattere proprio del nostro problema, si adatta mirabilmente alla mancanza di una speciale erudizione teologica in colui che vi parla. Posso prendere infatti le mie citazioni, le mie proposizioni ed interi paragrafi di confessioni personali da libri che chiunque di voi può aver avuto qualche volta fra le mani; e pure questo non diminuirà in modo alcuno il valore delle mie conclusioni. Vero è che qualche lettore o investigatore più ardito di me, il quale verrà in avvenire a far lezione da questa catedra, potrà aver disseppellito dagli scaffali di qualche biblioteca dei documenti che susciteranno maggiore curiosità e diletto che questi miei; — pur tuttavia io dubito assai che egli debba necessariamente, pel solo fatto di possedere un materiale più raro e più fuori di mano avvicinarsi più di me all'essenza del nostro argomento.

La domanda « Di che genere sono le propensioni religiose? » e l'altra « Qual'è la loro significazione filosofica? » rappresentano due ordini di questioni, dal punto di vista logico completamente differenti; e siccome il non tener conto esattamente di una simile differenza può ingenerare gravi confusioni, desidero insistere un momento sul punto in questione prima di entrare a discutere e i documenti e i materiali a cui ho accennato.

In diversi recenti volumi di Logica si distinguono due ordini di ricerca relativi a qualunque cosa. Anzitutto: Qual'è la sua natura? come si è essa formata? quale ne è la costituzione, l'origine, la storia? Secondariamente: Data la sua esistenza, quale ne è l'im-

portanza, la significazione, il valore? La risposta alla prima domanda è data con un *giudizio o proposizione esistenziale*. La risposta alla seconda costituisce una *proposizione apprezzativa*, un *Werthurtheil*, direbbero i Tedeschi, ciò infine che noi potremmo chiamare un *giudizio spirituale*. Nessuna di queste due specie di giudizi può venire dedotta immediatamente dall'altra. Esse procedono da preoccupazioni intellettuali differenti, e la mente li combina, formandoli prima separatamente, e quindi combinandoli in varie guise.

In materia di religione è particolarmente facile riconoscere i due ordini di questioni. Ogni fenomeno religioso ha la sua storia e la sua derivazione da antecedenti naturali. Ciò che ai nostri tempi si suol chiamare critica della Bibbia, è solamente lo studio della Bibbia fatto da tale punto di vista esistenziale, trascurato un po' troppo dall'antica Chiesa. In quali precise condizioni biografiche si trovavano i sacri scrittori quando recarono i loro diversi contributi al santo volume? E che cosa precisamente c'era nella loro mente individuale quando dettarono le loro massime? Queste evidentemente sono questioni storiche, e non si vede chiaro come il risolverle in un senso o nell'altro possa decidere senz'altro l'ulteriore problema: quale utilità può il volume, nato nel modo sopra definito, avere come guida alla vita e come rivelazione? Per rispondere a quest'altra domanda bisogna aver già pronta e presente nella mente nostra qualche teoria generale intorno alle qualità che dànno ad una cosa valore di rivelazione; una teoria simile sarebbe appunto ciò che ho chiamato or ora un giudizio spirituale. Combinandolo col nostro giudizio esistenziale, noi potremo invero dedurre un altro giudizio spirituale quanto al valore della Bibbia. Così se, per esempio, la nostra teoria intorno al valore di rivelazione, ci affermasse che qualunque libro deve, per possederla, essere stato composto, automaticamente o meno, dal libero capriccio dello scrittore, oppure che esso non debba contenere errori, nè scientifici, nè storici, nè manifestare passioni locali o personali, la Bibbia probabilmente si troverebbe a mal partito nelle nostre mani. Ma se, d'altra parte, la nostra teoria ci facesse concedere che un libro può certamente avere il valore di una rivelazione, nonostante gli errori e le passioni d'origine palesemente umana, purchè sia un'espressione vivida e vera delle lotte interiori di grandi anime dibattentisi in preda alle crisi tormentose dei loro varî destini, in

tal caso la risposta sarebbe molto più favorevole. Vedete dunque che i fenomeni esistenziali per se stessi sono insufficienti a determinare quel valore; e che i migliori seguaci del metodo critico pertanto non confondono mai il problema esistenziale con quello spirituale. Pure accettando tutti le medesime conclusioni di fatto, essi conservano le più disparate opinioni intorno al valore della Bibbia come rivelazione, a seconda delle differenze nel loro giudizio spirituale circa il fondamento necessario del valore medesimo.

Mi soffermo su queste osservazioni generali a proposito delle due sorta di giudizi, perchè si trovano moltissime persone religiose, — e molti di voi probabilmente sono da annoverare fra di esse, — le quali non si valgono utilmente di tali distinzioni, e possono quindi rimanere a tutta prima un po' perplesse pel punto di vista strettamente esistenziale, dal quale nelle seguenti Conferenze verranno trattati i fenomeni del sentimento religioso. Vedendomi trattare quei fenomeni biologicamente e psicologicamente come semplici fatti interessanti di storia individuale, qualcuno potrebbe scorgere in ciò una profanazione di un soggetto così sublime, e potrebbe perfino sospettare in me, senza una espressa dichiarazione da parte mia in contrario, una risoluta tendenza a screditare l'elemento religioso della nostra esistenza.

Ora tutto questo è assolutamente estraneo alle mie intenzioni; e siccome una simile prevenzione per parte vostra potrebbe diminuire notevolmente l'effetto di ciò che sono per dirvi, dedicherò ancora qualche parola a questo argomento.

È cosa evidente, nel fatto, che l'adesione esclusiva ad un sistema di vita religiosa tende a rendere l'uomo eccezionale ed eccentrico. Non parlo qui del credente ordinario, che segue fedelmente le convenzionali pratiche religiose del proprio paese, sia egli buddista, cristiano o maomettano. Altri ha preparato questa religione per lui; essa è stata tramandata fino a lui per tradizione; e l'imitazione ne ha fissate le forme, che l'abitudine ha conservato. Poco gioverebbe di studiare questa vita religiosa di seconda mano. Dobbiamo invece ricercare piuttosto le esperienze originali su cui si informò e modellò tutta questa massa di sentimenti trasmessi per suggestione, e di atti appresi per imitazione. E tali esperienze noi le troviamo soltanto negli individui pei quali la religione non esiste già come un'abitudine indifferente, ma piuttosto come una

febbre ardente. Ma tali individui sono « genî » nella sfera religiosa; e simili in questo ad altri genî che hanno dati prodotti tali da rendersi degni di essere ricordati nelle pagine della storia, anche i genî religiosi hanno manifestato spesso sintomi di instabilità nervosa. Anche più forse di qualunque altra specie di genî, i pionieri in religione sono andati soggetti a manifestazioni psichiche abnormi. Invariabilmente essi sono stati persone di esagerata sensibilità emotiva. Non di rado essi hanno menato vite internamente discordi, e sofferto di melanconia durante una parte della loro esistenza. Essi non hanno conosciuto misura, essendo soggetti ad ossessioni o ad idee fisse: e non di rado sono caduti in estasi, hanno udito delle voci, avuto visioni e presentato tutte quelle peculiarità che ordinariamente sono considerate come patologiche. Spesso, inoltre, questi fatti patologici sono appunto quelli che hanno contribuito alla loro riuscita, conferendo loro autorità e influenza religiosa.

Se volete un esempio concreto di ciò, non potreste trovarne uno migliore che nella persona di Giorgio Fox. La religione Quakera fondata da lui è tale che sarebbe impossibile apprezzarla più di quanto si meriti. In un tempo in cui l'impostura era la regola, essa rappresentò una religione di sincerità, radicata nell'analisi spirituale, fu un ritorno, più completo di quanto mai abbia veduto l'Inghilterra, a qualche cosa che meglio di ogni altra cosa assomigliasse alle verità del Vangelo originario. Nella misura in cui oggidì le nostre sètte cristiane evolvono verso il liberalismo, esse non fanno che ritornare essenzialmente alla posizione che avevano preso tanto tempo addietro Fox e i suoi primi Quakeri. Nessuno può sostenere neppure per un istante che, quanto a sagacità e capacità spirituale, la mente di Fox non fosse una mente solida. Tutti coloro che lo conobbero personalmente, da Oliviero Cromwell fino ai magistrati ed ai carcerieri, pare abbiano riconosciuto la sua superiorità. Eppure, dal punto di vista della sua costituzione nervosa, Fox era un psicopatico, un *détraqué* del tipo più spiccato. Il suo « Diario » è pieno di brani di questo genere:

« Un giorno che andavo passeggiando con diversi amici, alzai il capo e vidi in distanza tre punte acuminate, le quali mi colpirono profondamente. Domandai che paese fosse. Lichfield, mi risposero. Immediatamente udii la voce del Signore, che mi diceva di andare colà. Giunti che fummo alla casa, meta della nostra passeggiata, incitai gli amici ad entrarvi,

senza però dir loro dove io avessi intenzione di recarmi. Non appena essi furono entrati, io continuai la mia strada, oltrepassando siepi e trincee, finchè mi trovai ad un miglio solo di distanza da Lichfield, là dove in una prateria alcuni pastori sorvegliavano le loro pecore. Il Signore mi comandò allora di togliermi le calzature. Non mi mossi poichè era inverno: ma la voce del Signore era come un fuoco in me. — Mi tolsi allora le scarpe, lasciandole presso i pastori: e questi tremarono, e se ne stettero pieni di meraviglia. Procedetti oltre un miglio; e non appena fui in città, la voce del Signore mi si fece udire ancora, e diceva: « Grida: Guai alla città sanguinosa di Lichfield ». Fu così che girai in lungo ed in largo le vie della città, gridando sempre con altissima voce: « Guai alla sanguinosa città di Lichfield! ». Essendo giorno di mercato, andai anche in piazza, e in mezzo di essa e in ogni suo angolo ripeteva il grido: « Guai alla sanguinosa città di Lichfield! ». — E nessuno mi pose le mani addosso. Mentre me ne andavo così girando lungo le strade, mi pareva che un ruscello di sangue corresse per le vie, e la piazza del mercato mi appariva come uno stagno di sangue. Quando ebbi manifestato ciò ch'era in me, e mi sentii chiarificato, ritornai dove erano i pastori, diedi loro alcune monete e ripresi le mie calzature. Ma il fuoco del Signore era ancora talmente sui miei piedi e su tutta la mia persona, che non sentivo il bisogno di rimettermi le scarpe, e rimanevo indeciso, finchè il Signore mi concesse licenza di farlo; allora, lavati i miei piedi, mi rimisi le scarpe. Fatto questo, mi diedi a considerare attentamente per qual ragione fossi stato mandato ad urlare contro quella città chiamandola « Città sanguinosa! ». Perchè, sebbene il Parlamento ne fosse stato occupato un tempo dai ministri, e un altro tempo dal re, e molto sangue avesse bagnato le vie della città durante quella lotta, pure non ve n'era niente di più di quanto ne fosse stato versato in molti altri luoghi. Dopo, però, venni ad apprendere che ai tempi dell'Imperatore Diocleziano un migliaio di Cristiani era stato martirizzato in Lichfield. Per questo io avevo dovuto camminare senza scarpe, lungo il rivo fatto già dal loro sangue, e nello stagno del loro sangue nella piazza del mercato, affinchè io potessi risuscitare il ricordo del sangue di quei martiri, versato un migliaio d'anni addietro e che giaceva raffreddato su quelle pietre. Così il senso di quel sangue era sopra di me ed io obbediva alla voce del Signore ».

Intenti come siamo ad indagare le condizioni esistenziali della religione, non possiamo trascurare questi aspetti patologici del nostro soggetto. Noi dobbiamo anzi descriverli e classificarli come se li osservassimo in persone non religiose. È vero che istintivamente noi rifuggiamo dal vedere un oggetto a cui aderiscono le nostre emozioni, i nostri affetti, trattato dall'intelletto alla stessa stregua in cui vengono trattati gli altri, qualunque siano. La prima

cosa che l'intelligenza fa, in presenza di un oggetto, è di classificarlo assieme ad altri. Ma qualunque oggetto ci sia infinitamente caro e desti la nostra devozione profonda, ci sta dinanzi come una cosa *sui generis* ed unica al mondo. Un granchio stesso si sentirebbe probabilmente assai offeso nella sua personalità se ci potesse sentire classificarlo senz'altro come un crostaceo e in tal modo farla finita con lui. Egli forse ci risponderebbe: « Io non sono nulla di simile. Io sono ME STESSO, ME STESSO soltanto! ».

Il processo dell'intelligenza che segue la classificazione consiste nel determinare le cause da cui una cosa prende origine. Spinoza dice: « Farò l' analisi delle azioni e degli appetiti degli uomini nello stesso modo come se si trattasse di linee, di superfici e di corpi solidi ». Infatti egli osserva che considererà le passioni dell'uomo e i loro effetti collo stesso occhio con cui guarda tutti gli altri fatti naturali, poichè le conseguenze delle nostre affezioni procedono dalla loro natura, colla stessa necessità con cui la proprietà che la somma dei suoi tre angoli debba essere uguale a due angoli retti procede dalla natura del triangolo. Analogamente Taine, nella introduzione alla sua « Storia della letteratura inglese » ha scritto: « Che i fatti siano morali o siano fisici non importa. Tutti hanno le loro cause. Vi sono cause dell'ambizione, del coraggio, della veracità, allo stesso modo in cui ne esistono per la digestione, pei movimenti muscolari, pel calore animale. Il vizio e la virtù sono prodotti naturali quanto lo sono il vetriolo e lo zucchero ». Quando noi leggiamo simili proclamazioni dell'intelletto intento a dimostrare le condizioni esistenziali di ogni cosa gli venga offerta, noi ci sentiamo — anche del tutto prescindendo dalla nostra legittima impazienza per la altisonanza un po' comica del programma, comparata ai risultati che nel fatto tali autori sono capaci di raggiungere, — minacciati e diminuiti nelle sorgenti della nostra vita più intima. Quei freddi confronti, noi pensiamo, tendono a distruggere i segreti vitali dell'anima nostra, come se lo stesso soffio che riuscisse a svelarne l'origine dovesse nello stesso tempo spazzarne ogni valore intimo e farli apparire non più preziosi di quelle utili droghe di cui parla Taine.

Forse l'espressione più comune di questa supposizione, che il valore spirituale venga guastato coll'affermarne le umili origini, si manifesta in quei commenti che le persone di sentimentalità scarsa

fanno riguardo alle persone sentimentali di loro conoscenza. Alfredo crede così fermamente all'immortalità in causa del suo temperamento tanto emotivo. La straordinaria coscienziosità di Lidia dipende esclusivamente dall'ipereccitabilità dei suoi nervi. Il *Weltschmerz* di Guglielmo è dovuto alle sue cattive digestioni, — probabilmente il suo fegato è torpido. Il diletto che Elisa trova nella sua chiesa è un sintomo della sua costituzione isterica. Pietro sarebbe meno preoccupato dell'avvenire della sua anima se facesse maggior moto all'aperto, ecc. Un esempio più spiccato è l'abitudine, comunissima oggidì a certi scrittori, di criticare le emozioni religiose mostrando la connessione esistente fra esse e la vita sessuale. Le conversioni sono un fenomeno della pubertà e dell'adolescenza. Le macerazioni dei santi, il sacrifizio dei missionarî, sono semplicemente manifestazioni di una perversione dell'istinto parentale del sacrifizio di sè. Per la monaca isterica, affamata di una vita naturale, Cristo è soltanto un sostituto immaginario di un soggetto di affezione molto più terrena. E così via! (1).

---

(1) Come avviene per molte idee che sono nell'aria di una certa epoca storica, questa nozione non trova affermazioni generali dogmatiche, ma si esprime solo parzialmente ed indirettamente. Sembra a me che pochi concetti siano meno istruttivi di questa reinterpretazione della religione come pervertimento sessuale. Esso è ripetuto spesso così crudamente, che fa pensare al famoso ritornello cattolico, che per interpretare bene la Riforma bisognava tener presente che la fonte e l'origine di essa era nel desiderio per parte di Lutero di sposare una Suora: — gli effetti sono infinitamente più vasti delle cause asserite, e per la massima parte di natura opposta. Sta certamente il fatto che nella grande collezione dei fenomeni religiosi molti hanno carattere indubbiamente erotico, — p. es., le deità sessuali, i riti osceni del politeismo, i sentimenti estatici di congiungimento col Salvatore in alcuni mistici cristiani. Ma in tal caso, perchè non dire ugualmente che la religione è un'aberrazione delle funzioni digestive, e dimostrare la verità della propria asserzione col culto di Cerere e di Bacco, o con le estasi di altri Santi a proposito dell'Eucaristia? Il linguaggio religioso non può vestirsi che dei poveri simboli che la nostra vita ci fornisce, e tutto quanto l'organismo risponde, per così dire, con vibrazioni eccessive di commento, ogni qual volta la mente è violentemente forzata ad una espressione. Ora, le espressioni desunte dalla funzione di mangiare e di bere sono probabilmente altrettanto comuni nella letteratura religiosa, quanto lo sono quelle tratte dalle funzioni sessuali. Noi « abbiamo fame o sete di rettitudine », troviamo « nel Signore un dolce sapore », « assaggiamo e beviamo la sua bontà ». « Latte spirituale pei bimbi Americani, tratto dalle mammelle dei due Testamenti » è il sottotitolo di un libro di preghiere americano una volta molto famoso; — e la letteratura devota cristiana

Siamo certamente tutti familiari, all'ingrosso, con questo modo di screditare gli stati mentali pei quali proviamo un'antipatia. Noi tutti ce ne serviamo fino a un certo punto, quando vogliamo criticare le persone i cui stati mentali consideriamo come eccessivi. Ma quando gli altri criticano gli stessi voli dell'anima nostra più esaltati, dicendo che « non sono altro che » manifestazioni della

---

è addirittura tutta madida di latte, pensato dal punto di vista, non della madre, ma del goloso poppante.

San Francesco di Sales, per esempio, descrive a questo modo « l'orazione della quiete »: « In questo stato l'anima è simile ad un bambino ancora al petto, la cui madre per averlo tutto per sè e per carezzarlo mentre egli è ancora nelle sue braccia, fa stillare dalle proprie mammelle il latte fra le sue labbra. Tale è la nostra condizione... Nostro Signore desidera che la nostra volontà venga soddisfatta col succhiare il latte che la sua bontà ci versa fra le labbra, e che noi ne godiamo la dolcezza, senza sapere neppure che esso provenga dal Signore ». E più avanti: « Guardate i poppanti attaccati al petto della madre che li nutre; vedrete che di tanto in tanto essi si stringono alla mammella con piccoli movimenti determinati dal piacere di succhiare. E così, mentre prega, il cuore unito al suo Dio spesso tende ad unirsi ad esso più strettamente mediante dei movimenti coi quali preme più da vicino la divina dolcezza ». *Chemin de la Perfection*, ch. XXXI; *Amour de Dieu*, VII, ch. I.

Nel fatto, qualcuno potrebbe in modo ugualmente facile interpretare la religione come una perversione della funzione respiratoria. La Bibbia è piena di frasi che accennano all'oppressione del respiro. « Non nascondere il tuo orecchio al mio soffio; il mio gemito non ti è celato; il mio cuore palpita, le forze mi abbandonano: le mie ossa bruciano per aver gridato la notte. Come il cervo anela verso lo stagno, la mia anima anela verso di te, o mio Dio ». « L'alito di Dio nell'uomo » è il titolo dell'opera principale del più celebre mistico americano (Thomas Lake Harris); ed in certe regioni non cristiane il fondamento di ogni disciplina religiosa consiste nel regolare l'inspirazione e l'espirazione.

Questi argomenti hanno il medesimo valore di quelli che vengono citati in favore della teoria sessuale. Ma i campioni di questa diranno che il loro argomento principale non trova nelle altre teorie alcuna analogia. Essi dicono, infatti, che i due fenomeni capitali della religione, la melanconia e la conversione, sono essenzialmente fenomeni dell'adolescenza, sincroni, quindi, con lo sviluppo della vita sessuale. Ma la risposta non è difficile. Se anche questo sincronismo fosse completamente vero come fatto (ciò che non è), si deve pertanto ricordare che, non soltanto la vita sessuale, ma tutta la vita mentale superiore si risveglia al momento dell'adolescenza. Allora si potrebbe ad uguale diritto sostenere la tesi che l'interesse per la meccanica, per la fisica, per la chimica, per la logica, per la filosofia o per la sociologia che spunta durante gli anni dell'adolescenza contemporaneamente alla simpatia o all'interesse per la poesia e per la religione, è ugualmente una perver-

nostra disposizione organica, noi ci sentiamo offesi ed urtati, perchè sappiamo che, qualunque siano le peculiarità del nostro organismo, i nostri stati mentali hanno un valore sostanziale loro proprio, come rivelazioni della verità vivente: e noi vorremmo che questo materialismo medico fosse costretto a tacere.

« Materialismo medico » ci sembra invero un felice appellativo per quel genere di semplicismo che stiamo prendendo in esame. — Il materialismo medico si sbriga in poche parole su S. Paolo chiamando la sua visione sulla via di Damasco una scarica violenta dei suoi centri cerebrali occipitali, essendo egli un epilettico. Santa Teresa è un'isterica; San Francesco d'Assisi un degenerato ereditario. Lo sdegno di Giorgio Fox per la vergogna del suo tempo e la sua bramosia di verità spirituale è considerato come un sintomo di disordinata funzione del colon. Gli accenti gravi di tristezza del Carlyle si spiegano con un catarro gastro-duodenale. Tutte queste sovreccitazioni mentali, si dice, rappresentano in conclusione una semplice questione di diatesi (di auto-intossicazioni molto probabilmente), dovute alla pervertita funzionalità di varie glandole che la fisiologia determinerà senza dubbio un giorno.

---

sione dell'istinto sessuale: — la qual cosa sarebbe invero troppo assurda. Che anzi, se si deve decidere questo argomento col sincronismo, come si potrà spiegare il fatto che l'età religiosa per eccellenza sembrerebbe la vecchiaia, nella quale i bollori della vita sessuale sono ben passati?

La semplice verità è che, per interpretare la religione, bisogna in ultima analisi mirare al contenuto immediato della coscienza religiosa. Non appena si fa questo, si vede subito come nella media degli uomini esso sia diverso dal contenuto della coscienza sessuale. Le due cose differiscono per ogni punto, per l'oggetto, per l'atteggiamento dello spirito, per le facoltà che riguardano e per gli atti che inducono a compiere. Qualunque identificazione in via generale è semplicemente impossibile; ciò che troviamo più facilmente istituendo quel confronto è l'ostilità ed il contrasto più completi. Se poi i sostenitori della teoria sessuale dicono che ciò non costituisce una differenza per la loro tesi; che senza il contributo chimico che gli organi sessuali apportano al sangue, il cervello non sarebbe nutrito in quel modo speciale che dà luogo all'attività religiosa, questa proposizione può essere vera o falsa; ma ad ogni modo è divenuta profondamente insignificante: non potendo noi trarne alcuna conseguenza che ci aiuti ad interpretare il senso od il valore della religione. In questo senso la vita religiosa dipende altrettanto dal fegato, dal pancreas, dai reni, quanto dagli organi sessuali, e l'intiera teoria perde così il proprio punto d'appoggio, per svaporare nell'affermazione generale, indeterminata, di una dipendenza qualsiasi della mente dal corpo.

E il materialismo medico pensa che l'autorità spirituale di tutti questi personaggi sia, così, completamente minata (1).

Ma consideriamo l'argomento nel modo più largo possibile. La psicologia moderna, avendo trovato che certe ben definite connessioni psico-fisiche reggono, accetta come un'ipotesi conveniente che la dipendenza mutua fra stati mentali e condizioni fisiche debba essere perfetta e completa. Se ammettiamo questa ipotesi, naturalmente, le asserzioni del materialismo medico debbono essere vere, almeno in tesi generale, se non nei loro dettagli: San Paolo ha avuto indubbiamente una volta un accesso epilettoide, se non epilettico; Giorgio Fox era certamente un degenerato ereditario; Carlyle era, in modo ugualmente certo, un intossicato in qualche organo, qualunque esso fosse; — e così via. Ma ora, io vi domando, potrà forse una tale esposizione esistenziale dei fatti della nostra storia mentale, valere a decidere in un senso o nell'altro la questione circa il loro significato spirituale? Secondo il postulato psicologico generale che abbiamo ricordato, non esiste uno solo dei nostri stati mentali, alto o basso, sano o morboso, che non abbia per sua condizione qualche processo organico. Le teorie scientifiche dipendono da condizioni organiche non meno che le emozioni religiose; e se conoscessimo abbastanza intimamente i fatti, noi dovremmo certo vedere « il fegato » determinare le parole dell'ateo ostinato, con la stessa esattezza con cui determina quelle del Metodista più convinto mentre sta in ansie circa la salute dell'anima sua. Quando il fegato modifica in un dato modo il sangue che lo attraversa, abbiamo l'attitudine mentale del Metodista, quando lo modifica in un altro abbiamo l'attitudine dell'ateo. E così dicasi di tutti i nostri rapimenti e delle nostre aridità, delle nostre aspirazioni e dei nostri palpiti, delle nostre domande e delle nostre credenze. Tutte queste hanno un fondamento organico, sia religioso o meno il loro contenuto.

Perciò, l'addurre il determinismo organico di uno stato mentale religioso per rigettare la sua pretesa di possedere un valore spirituale superiore, è cosa perfettamente illogica ed arbitraria, a

(1) Un esempio di prim'ordine del modo di ragionare medico materialista si troverà nell'articolo del Dottor BINET-SANGLE, *Les variétés du type dévot*, nella « Revue de l'hypnotisme », vol. XIV, pag. 161.

meno che non si abbia già prima elaborato qualche teoria psico-fisica che metta in rapporto i valori spirituali in generale con determinate specie di modificazioni fisiologiche. Altrimenti nessuno dei nostri pensieri e dei nostri sentimenti, neppure le nostre dottrine scientifiche, neppure le nostre *mis*-credenze, potrebbe mantenere un valore di qualche sorta come rivelazione di verità, perchè ognuna di esse senza eccezioni di sorta deriva dalle condizioni somatiche di colui che la possiede.

Non è necessario osservare che il materialismo medico non comporta affatto in realtà una simile conclusione eccessivamente scettica. Esso pure si fonda sulla certezza, che ogni uomo semplice possiede, che alcuni stati mentali sono intrinsecamente superiori ad altri, e ci rivelano una maggior verità; e per decidere questo si serve semplicemente di un giudizio spirituale ordinario. Il materialismo medico non ha alcuna teoria fisiologica per spiegare questi suoi modi mentali favoriti, e per dar loro credito; ed il tentativo che fa di screditare quegli stati mentali che non godono delle sue simpatie, associandoli vagamente ai nervi ed al fegato, e congiungendoli a parole connotatrici di malattie fisiche, è completamente illogico ed inconsistente.

Siamo giusti in tutta questa questione e perfettamente candidi con noi stessi e coi fatti. Quando noi pensiamo che certi stati mentali siano superiori ad altri, avviene questo forse mai per ciò che sappiamo dei loro antecedenti organici? Neppure per sogno! Sono sempre due ragioni del tutto diverse. E cioè: o pel piacere immediato che essi ci procurano, o perchè li crediamo atti a recar buoni frutti per la vita. Quando noi parliamo con disprezzo di « immaginazione febbrile », non è certamente il processo febbrile in sè la causa della nostra disistima, per quanto si sappia che una temperatura di 39° o di 40° può essere molto più favorevole al germogliare e al fiorire della verità, che non il calore ordinario del corpo. Ma è invece o la sgradevolezza in sè di quelle immagini, o il fatto che esse non possono reggere alla critica della convalescenza. Quando lodiamo i pensieri che reca con sè la salute, il metabolismo chimico particolare che accompagna la salute non entra per nulla a determinare il nostro giudizio. Infatti noi non sappiamo quasi nulla di tale metabolismo. E' il carattere invece di felicità che hanno quei pensieri, ciò che dà loro l'impronta della bontà, o ancora è il modo come essi si accordano con altre opi-

nioni nostre, o il fatto di prestarsi ai nostri bisogni, ciò che ce li fa ritenere per veri.

Ora i più intrinseci ed i più remoti fra tali criterî non sono sempre fra loro indipendenti. La felicità intrinseca e l'attitudine a render dei servigi non vanno sempre d'accordo. Ciò che si sente immediatamente come il « migliore » non è sempre il « più vero », quando lo si cimenti alla stregua della rimanente esperienza. La differenza fra Filippo in istato di ubbriachezza e Filippo in istato di sobrietà, è l'esempio classico di ciò. Se la « bontà » intrinseca della sensazione fosse il criterio, l'ebbrezza costituirebbe la supremamente valida fra le esperienze umane. Ma le rivelazioni che essa dà, per quanto acutamente soddisfacenti al momento, sono inserite in un complesso d'altre presentazioni di fenomeni che non può continuare a giustificarle per un tempo un po' lungo. Questa sconcordanza fra i due criterî è la causa dell'incertezza che continua a prevalere intorno ad un così grande numero di giudizi spirituali. Vi sono momenti di sentimentalità e di misticismo, — e più avanti ne dovremo parlare a lungo, — i quali recano seco, quando vengono, un infinito senso di autorità e di illuminazione interiore. Ma essi vengono raramente e non vengono a tutti: e il resto della vita, o non presenta con essi alcun legame, oppure tende a contraddirli più che non li confermi. Alcune persone, in tali casi, seguono piuttosto la voce del momento, altre preferiscono dirigersi secondo i risultati medî. Di qui la brutta sconcordanza che si osserva a proposito di un numero così grande di giudizi spirituali umani: sconcordanza che si offrirà agli occhi in maniera acutissima alla fine di queste Conferenze.

Si tratta ad ogni modo di una sconcordanza che non potrà mai essere risolta con alcun criterio d'indole puramente medica. Un buon esempio della impossibilità di attenersi strettamente a criteri d'indole medica ci vien dato dalla teoria recentemente sostenuta e divulgata dell'origine patologica del genio. « Il genio, diceva Moreau, è soltanto uno dei tanti rami dell'albero della neuropatia ». « Il genio », dice il Lombroso, « è un sintomo di degenerazione ereditaria della varietà epilettica ed è consanguineo alla pazzia ». « Ogniqualvolta », dice Nisbet, « la vita di un uomo è abbastanza illustre ed i particolari vengono riferiti con sufficente ampiezza, tanto che sia possibile sottoporlo ad uno studio proficuo,

essa cade inevitabilmente nel campo delle morbosità... Ed è notevole il fatto che, in generale, quanto più grande è il genio e tanto maggiore è la sua pazzia » (1).

Ora, dopo che questi autori sono riusciti a stabilire, a loro bell'agio, che le opere del Genio sono frutti di una più o meno grande morbosità, procedono essi logicamente su questa via impugnando il *valore* di queste opere? Deducono essi forse un giudizio spirituale nuovo da tale nuova dottrina di contenuto essenzialmente esistenziale? Ci proibiscono essi apertamente di ammirare, d'ora innanzi, i prodotti del genio? e ci dicono nettamente che nessun neuropatico può mai essere un rivelatore di verità nuove?

No! i loro istinti spirituali naturali immediati sono qui troppo forti in loro, e resistono contro le inferenze che, per semplice amore della consistenza logica, il materialismo medico sarebbe stato anche troppo contento di poter trarre. Un discepolo di quella Scuola ha davvero tentato di impugnare in maniera generale il valore di opere geniali, di quelle opere specialmente dell'arte contemporanea che egli non è capace di gustare (e non sono poche) servendosi di argomenti medici (2). Ma per la massima parte le opere magistrali sono rimaste fuori di discussione; e la linea di attacco improntata a criteri medici si limita a quelle produzioni laiche che ognuno riconosce come intrinsecamente eccentriche, oppure si dirige esclusivamente contro le manifestazioni religiose. Ed allora ciò avviene pel fatto che le manifestazioni religiose sono state già condannate *a priori*, perchè il critico le respinge per ragioni interne o spirituali.

Nelle scienze naturali e nelle arti industriali non capita mai di vedere discusse o confutate delle opinioni rilevando la costituzione neuropatica del loro autore. Quivi invariabilmente le opinioni sono poste al cimento della logica e dell'esperimento, qualunque sia il tipo neurologico del loro autore. Lo stesso dovrebbe avvenire per le opinioni religiose. Il loro valore può essere cimentato soltanto mediante giudizi spirituali direttamente riguardantili: giudizi basati anzitutto sul nostro sentimento immediato, ed in secondo luogo su ciò che possiamo verificare circa le relazioni, conosciute

---

(1) NISBET, *The insanity of genius*, 3ª ediz., London, 1893, pagg. XVI, XXIV.
(2) MAX NORDAU, nel suo voluminoso studio intitolato *Degenerazione*. — Fratelli Bocca Editori, Milano.

per esperienza, che esse hanno coi nostri bisogni morali e col rimanente di ciò che riteniamo per vero.

In vero, la *immediata luminosità*, la *ragionevolezza filosofica* ed il *valore morale* sono i soli criteri legittimi per tali giudizi. Santa Teresa potrebbe aver avuto il sistema nervoso del più placido degli esseri, eppur questo non basterebbe a salvarne la teologia, se l'esame di questa teologia, fatto secondo questi criteri, ne dimostrasse la completa invalidità. E viceversa, se la sua teologia può reggere di fronte a questi criteri, non importa nulla che Santa Teresa fosse isterica o squilibrata quando viveva con noi di vita terrena.

Vedete quindi che, infine, siamo condotti a quei principî generali che la filosofia empirica ha sempre sostenuto dovessero guidarci nella ricerca della verità. Le filosofie dogmatiche hanno sempre cercato delle prove della verità che sapessero dispensarci dall'invocare il futuro. Qualche segno diretto, osservando il quale noi potessimo ora e sempre essere protetti immediatamente contro ogni errore, tale è sempre stato il sogno preferito dei filosofi dogmatici. È chiaro che l'origine della verità sarebbe un eccellente criterio di questo genere, se le diverse origini potessero venire discriminate l'una dall'altra secondo questo punto di vista; e la storia della dogmatica dimostra che l'origine è sempre stata un mezzo favorito di prova. L'origine per intuizione immediata; l'origine per l'autorità del Pontefice; l'origine per rivelazione soprannaturale, come per visione, per udito, o per impressione indefinibile; l'origine per l'impossessamento immediato di voi da parte di uno spirito superiore, manifestantesi con profezie e ammonimenti; l'origine per espressioni automatiche in genere; — tutte queste origini hanno servito da fondo di garanzia della verità di tutte le opinioni, una dopo l'altra, che vediamo rappresentate nella storia delle religioni. I materialisti medici, quindi, sono soltanto dogmatici ritardatari, che pulitamente ritorcono gli argomenti dei loro predecessori, adoperando il criterio dell'origine in un senso distruttivo invece che apologetico.

Essi riescono efficaci nell'addurre l'origine patologica soltanto finchè dall'altra parte vien sostenuta l'origine soprannaturale, e l'argomento relativo all'origine, rimane il solo posto in discussione. Ma l'argomento riguardante l'origine è stato adoperato isolata-

mente solo rarissime volte, perchè è troppo evidentemente insufficente. Maudsley è forse il più abile fra gli scrittori che combattono la religione soprannaturale partendo dall'argomento dell'origine. Eppure è costretto a scrivere: « Qual diritto abbiamo noi di ritenere che la Natura sia in qualche modo obbligata a compiere l'opera sua soltanto per mezzo di menti complete e perfette? Può darsi che essa abbia trovato in una mente incompleta uno strumento più adatto per il suo fine particolare. È l'opera compiuta e la qualità per mezzo della quale quest'opera fu compiuta, la sola cosa che importi; e non può non avere grande importanza, da un punto di vista cosmico, che chi la compì fosse, in altri rispetti, singolarmente deficiente, che fosse nel fatto ipocrita, adultero, eccentrico o pazzo... Ritorniamo di nuovo all'antico ed ultimo criterio della certezza, — cioè al *consensus hominum*, o almeno degli individui competenti per istruzione o per pratica » (1).

In altre parole, non la sua origine, ma *la maniera in cui reagisce sull'insieme* del nostro pensiero, è, secondo il Maudsley, il criterio di una credenza. Questo criterio empirico è quello che noi adottiamo, e di questo criterio sono stati pure, in conclusione, costretti a servirsi i più saldi sostenitori dell'origine soprannaturale. Fra le visioni ed i messaggi alcuni sono sempre stati troppo palesemente assurdi; fra le estasi le visitazioni e i rapimenti convulsivi, alcuni sono rimasti troppo infruttuosi perchè potessero passare per cose significanti, ed ancor meno per cose divine. Nella storia del misticismo cristiano il problema del modo come distinguere quelli fra questi messaggi e queste prove che fossero realmente miracoli divini, da quelli che fossero invece abili mistificazioni dovute alla malizia del demonio, rendendo così la persona religiosa doppiamente soggetta alle potenze infernali, ha costituito sempre una grande difficoltà da risolvere, richiedendo tutta la sagacia e l'esperienza dei più acuti direttori di coscienza. Alla fine essi pure dovevano arrivare al nostro criterio empiricista: È dai frutti che potete conoscerli, non dalle radici. Il Trattato di Jonathan Edwards sugli Affetti Religiosi è tutto quanto una elaborazione di questa tesi. Le *radici* della virtù di un individuo sono

(1) MAUDSLEY HENRY, *Natural Causes and supernatural Seemings*, 1886, pagine 256, 257.

inaccessibili per noi. Nessuna apparenza può costituire una prova infallibile della grazia. Le nostre azioni soltanto offrono prove sicure, anche per noi medesimi, che siamo genuinamente cristiani.

« Nel formarci un giudizio di noi stessi, » scrive l'Edwards, « noi dobbiamo certamente adottare quel metodo di prova di cui il nostro Giudice Supremo farà uso principalmente quando compariremo davanti a lui l'ultimo giorno... Non esiste una sola grazia dello Spirito divino, dell'esistenza della quale la prova più decisiva non sia la pratica cristiana, per chiunque professi la religione... Il grado in cui quella nostra esperienza sa determinare l'azione, è la misura del grado in cui quella nostra esperienza è d'origine spirituale e divina. »

Gli scrittori cattolici non sono meno enfatici. Le buone disposizioni che lasciano dietro di sè una visione, una voce, o qualche altro consimile favore celeste sono i soli segni sicuri che questi fenomeni non sono stati inganni dello Spirito tentatore. Dice Santa Teresa:

« Allo stesso modo che un sonno pesante, invece di dare forza e vigore alla testa, non fa che lasciarla più esausta, le semplici operazioni dell'immaginazione non fanno altro che indebolire l'anima. Invece d'alimento ed energia, essa non raccoglie che stanchezza e disgusto: mentre una visione celeste genuina le rende una messe infinita di ineffabili beni spirituali, con un mirabile rinnovellamento di tutte le energie fisiche. Queste ragioni io opponevo a coloro che definivano le mie visioni come l'opera del Maligno e come un giuoco della mia immaginazione. Io mostravo loro i gioielli che la mano divina aveva lasciato in me, le mie reali disposizioni, cioè: Tutti coloro che mi avevano conosciuta prima mi trovavano cambiata, il mio confessore potè farne testimonianza; e questo mutamento, lungi dall'essere nascosto, era brillantemente manifesto per tutti. Quanto a me, mi riusciva impossibile credere che, se il demonio ne fosse stato l'autore, egli avesse scelto, al fine di perdermi e di condurmi all'inferno, un espediente così contrario ai suoi interessi, come lo era quello di sradicare i miei vizi, e di riempirmi l'animo di un coraggio maschile e di altre virtù; giacchè vedevo chiaramente che una sola di quelle visioni era sufficente per farmi ricca di tutti quei beni » (1).

Temo di aver fatta una digressione molto più lunga di quanto occorresse, e che un minor numero di parole sarebbe stato suffi-

---

(1) *Autobiografia*, cap. XXVII.

ciente a vincere quella perplessità che probabilmente è sorta in qualcuno di voi all'annuncio del mio programma patologico. Ad ogni modo voi ora dovete essere pronti e disposti a giudicare di una vita religiosa soltanto secondo i risultati che porta, e voglio ammettere che lo spauracchio dell'origine morbosa non turberà più oltre il vostro sentimento di pietà.

Ma, voi potete chiedermi: se i suoi risultati soltanto debbono formare la base della nostra valutazione finale di qualunque fenomeno religioso, perchè minacciarci con un sì lungo studio delle sue condizioni esistenziali? Perchè non procedere più semplicemente, abbandonando senz'altro il problema patologico?

Per questo ho due sorta di risposte: Anzitutto, è una curiosità invincibile che ci guida; secondariamente, si comprende sempre tanto meglio il valore ed il significato di una cosa, quando se ne esaminano i pervertimenti e le esagerazioni, gli equivalenti ed i sostituti, ed i fenomeni affini in ogni senso. Non che, per questo, si debba confondere la cosa nel disdegno in cui involgiamo i suoi congeneri d'ordine inferiore, ma piuttosto che ci sia possibile, mediante il contrasto, definire più precisamente in che cosa consista il suo merito, imparando nello stesso tempo a quali speciali pericoli di dissolvimento e di corruzione possa essere esposto.

Le condizioni anormali hanno questo vantaggio, che isolano speciali fattori della vita mentale e ci permettono di esaminarli liberi da quei veli che sono i loro concomitanti abituali. Nell'anatomia mentale essi compiono quell'ufficio che nell'anatomia umana è adempiuto dallo scalpello e dal microscopio. Per intendere esattamente una cosa dobbiamo vederla e fuori e dentro del suo ambiente naturale, ed avere dimestichezza coll'intiera serie delle sue variazioni. Lo studio delle allucinazioni è stato a questo modo pei psicologi la chiave per comprendere le sensazioni normali; quello delle illusioni ha servito a riconoscere il giuoco normale delle percezioni. Gli impulsi morbosi e le concezioni coatte, le così dette « idee fisse », hanno gettato un fiume di luce sulla psicologia della volontà normale; allo stesso modo in cui le ossessioni ed i deliri hanno illuminato la facoltà normale della credenza.

Similmente la natura del genio è stata rischiarata mediante i tentativi, di cui già feci parola, di classificarlo fra i fenomeni psicopatici. Mattoidismo, temperamento pazzesco, perdita dell'equilibrio mentale, degenerazione psicopatica (per ricordare soltanto

alcuni dei tanti sinomini con cui viene designato il fenomeno), hanno tutti alcune particolarità e suscettibilità che, quando siano combinate con una natura superiore dell'intelletto in un individuo, rendono più probabile che esso lasci una traccia ed eserciti una influenza sull'età sua, che se il suo temperamento fosse meno neuropatico. Non esiste, naturalmente, alcuna affinità speciale fra la morbosità come tale, e l'intelligenza superiore (1), poi il maggior numero dei psicopatici è di debole intelligenza, e gl'intelletti superiori d'ordinario possiedono un sistema nervoso normale. Ma il temperamento psicopatico, qualunque sia la sorta di intelligenza a cui si accompagni, porta spesso con sè un grande ardore ed un carattere eccitabile. La persona malaticcia possiede una suscettibilità emotiva eccezionale: va soggetta ad idee fisse e ad ossessioni. — Le sue concezioni hanno la tendenza a tradursi immediatamente in credenze ed azioni; per modo che, non appena egli acquista una nuova idea, non ha pace finchè non l'ha proclamata in qualche modo, non l'ha « attuata », « realizzata ». « Che cosa posso pensare della tal cosa? » dice l'uomo comune di fronte ad un dato problema: ma nell'individuo a tendenze morbose « Che cosa debbo fare di essa? » è la forma che tale domanda tende subito a prendere. Nell'Autobiografia di quella donna di vasto animo che è Annie Besant, leggo questo passo: « Una infinità di persone nutre buoni sentimenti a riguardo di qualche buona causa ma sono ben pochi quelli che si curano di fare qualche cosa per essa. pochissimi poi quelli che, per sostenerla, si sentono disposti a correre qualche rischio. « Qualcuno deve farlo; ma perchè proprio io e non altri? » è la frase sempre ripetuta dalla gente amabile e vile. « Qualcuno deve farlo; perchè dunque non dovrei essere io quello? » è invece il grido del zelante servo dell'uomo, che si spinge in avanti quando c'è qualche dovere pieno di pericoli da incontrare. Fra queste due risposte corrono dei secoli interi di evoluzione morale... ». Proprio vero! e fra l'una e l'altra risposta giacciono pure i differenti destini dell'uomo ordinario e del psicopatico. Così, quando un'intelligenza superiore si combina con un temperamento psicopatico — e nelle permutazioni e nelle combi-

(1) Secondo la dimostrazione che ne ha dato Bain, sembra che l'intelligenza superiore non consti che di un elevato sviluppo della facoltà di fare delle associazioni per similarità.

nazioni senza fine delle facoltà umane essi necessariamente debbono trovarsi insieme abbastanza spesso — nello stesso individuo, noi abbiamo la migliore condizione possibile per la produzione di quella specie di genio operatore di cui incontriamo la descrizione nei dizionari biografici. Uomini di questo ordine non possono limitarsi alla funzione di critici e di uditori col loro intelletto, ed essi le infliggono, pel meglio o per il peggio, ai loro compagni e alla loro età. E sono essi che vengono enumerati quando gli antropologi invocano le statistiche per difendere i loro paradossi.

Per passare ora ai fenomeni religiosi, prendete, per esempio, la melancolia, la quale, come vedremo più avanti, costituisce un elemento essenziale in ogni evoluzione religiosa completa. Prendete la felicità che dà ogni credenza religiosa perfetta. Prendete quegli stati di estasi in cui l'individuo si trova faccia a faccia colla verità, di cui tutti i mistici religiosi parlano (1). Ciascuno di questi e tutti insieme sono modi speciali di altrettante forme dell'esperienza umana che coprono un'estensione ben maggiore. La melancolia religiosa, abbia pure tutte le particolarità che può avere in quanto è religiosa, non resta meno per questo della melancolia. La felicità religiosa è sempre felicità. L'estasi religiosa è estasi. E chi è che non veda che, non appena rinunciamo a quell'assurdo preconcetto per cui una cosa è condannata non appena è possibile classificarla con altre, o conoscerne le origini; che non appena noi accettiamo di basarci sui resultati dell'esperienza e sulle qualità interiori per giudicare dei valori; noi siamo prossimi a riconoscere che saremmo assai meglio in grado di riconoscere il valore distintivo della melancolia e della felicità religiosa, o delle estasi religiose, confrontandole colla maggiore cura possibile alle varietà di melanconia, di felicità o di estasi, che se rifiutassimo di considerarle entro un quadro di classificazione generale molto più vasto, trattandole invece come se fossero completamente al di fuori dell'ordine della natura?

Io spero che il seguito di queste Conferenze ci confermerà in questo nostro presupposto. Quanto all'origine psicopatica di tanti fenomeni religiosi, essa non dovrebbe essere per noi affatto sorprendente nè sconcertante, anche se ci venisse asserito essere essi

(1) Vorrei rammentare una critica della teoria della « pazzia del genio » nella « *Psychological Review* », II, 287 (1895).

l'esperienza umana più sublime, più preziosa. Non è possibile che alcun singolo organismo fornisca a colui che lo possiede la forma completa della verità. Pochi di noi non sono per qualche riguardo infermi, se non proprio ammalati: e proprio le nostre infermità ci giovano talora inaspettatamente. Nel temperamento psicopatico noi abbiamo l'emotività, la quale è condizione indispensabile della percezione morale; abbiamo l'eccessività e la tendenza all'enfasi, che sono l'essenza della forza morale pratica; abbiamo infine la passione della metafisica ed il misticismo, i quali trascinano gli interessi individuali oltre le superfici del mondo sensibile. Non è forse, quindi, naturale che un simile temperamento conduca l'individuo nelle regioni della verità religiosa ed in porzioni dell'Universo, che il sistema nervoso del vostro robusto Filisteo, — continuamente in atto di farvi palpare i suoi bicipiti posti in contrazione, gonfio di petto e ringraziante il Cielo di non aver messo in lui una sola fibra malata, — lascerà per sempre celate agli occhi della mente del suo soddisfatto possessore?

Se poi esiste qualche cosa di simile ad una ispirazione superiore, potrebbe ben darsi che il temperamento neuropatico costituisse la condizione principale della recettività necessaria a ciò. E avendone parlato così a lungo, credo ormai di poter lasciar definitivamente cadere la questione della neuropatia in rapporto colla religione.

L'insieme dei fenomeni collaterali, morbosi o normali, con cui si debbono confrontare i diversi fenomeni religiosi per poterli intendere meglio, forma ciò a cui nel gergo della pedagogia si dà il nome di « massa appercettiva », per mezzo della quale noi li comprendiamo. La sola novità che io immagino possa avere questo corso di Conferenze sta nell'ampiezza di questa massa appercettiva. Potrò forse riuscire a investigare i fatti interni della religione in un contesto più largo di quanto sia stato praticato prima d'ora nei corsi universitarî.

Conferenza II

DELIMITAZIONE DEL SOGGETTO

La maggior parte dei libri che trattano della filosofia della religione comincia con un tentativo di definire precisamente ciò che i loro autori ritengono ne formi l'essenza. È possibile che nel corso del nostro studio incontriamo alcune di queste pretese definizioni, e non sarò così pedante da farvene qui l'enumerazione. Frattanto basta il fatto che sono così numerose e così differenti l'una dall'altra, per dimostrare che la parola « religione » non può significare alcun singolo principio o essenza, ma è piuttosto un nome collettivo. La mente teoretica tende continuamente a semplificare all'eccesso i materiali di cui si serve. Questa è la radice di tutto quell'assolutismo e di quel dogmatismo unilaterale che ha infestato tanto la filosofia quanto la religione. Guardiamoci quindi dal considerare il nostro soggetto da un solo punto di vista, ma ammettiamo liberamente fin dal principio che nella religione noi non troveremo un'unica essenza, ma molti caratteri i quali, volta a volta, possono essere di eguale importanza religiosa. Se noi volessimo chiedere a diverse persone che cosa esse ritengano costituire l'essenza del « Governo », per esempio, uno ci risponderebbe che è l'autorità, un altro che è la sottomissione, uno che è la polizia, l'altro l'esercito, un terzo un'assemblea, il quarto un corpo di leggi; e pure rimarrebbe intanto vero che nessun governo concreto potrebbe esistere senza tutte queste cose, alcune delle quali hanno maggiore importanza in certi momenti ed altre in altri. L'individuo

che conosce più a fondo i governi sarà quegli che meno si preoccuperà di darne una definizione essenziale. Possedendo una conoscenza intima completa, volta a volta, di ognuna delle sue singole particolarità, egli sarà naturalmente tratto a considerare una concezione astratta in cui quelle particolarità venissero unificate, come atta piuttosto a fuorviare che ad illuminare il pensiero. Perchè dunque non potrebbe la religione essere una concezione egualmente complessa? (1).

Consideriamo anche il « sentimento religioso », di cui si fa parola in tanti libri, come se fosse una specie unica di entità mentale.

Nelle psicologie e nelle filosofie della religione noi troviamo gli autori intenti a specificare qual sorta di entità esso sia. Qualcuno ne fa un sentimento affine a quello della dipendenza; qualche altro ne fa un derivato della paura; un terzo lo mette in relazione colla vita sessuale; altri ancora ne fa una cosa sola col senso dell'infinito, e così via. Tanti modi differenti di concepirlo non possono non far sorgere il dubbio che non si tratti realmente di una cosa sola e specifica; e non appena, infatti, siamo disposti a considerare il termine « sentimento religioso » come un termine collettivo pei molteplici sentimenti che i fatti religiosi possono alternativamente suscitare, noi vediamo che, probabilmente, esso non contiene nulla affatto che possegga una natura psicologicamente specifica. Vi è la paura religiosa, l'amore religioso, il terrore religioso, la gioia religiosa e così via. Ma l'amore religioso altro non è che la naturale emozione umana dell'amore che si dirige verso un oggetto religioso; la paura religiosa è soltanto la paura ordinaria della vita giornaliera, il solito tremore umano, in quanto è provocato dalla nozione della giustizia retributiva divina; il terrore religioso è la stessa scossa organica che proviamo trovandoci nella foresta verso sera, o in una gola dispersa fra le immense montagne, — soltanto che questa volta esso ci invade al pensiero delle nostre relazioni col soprannaturale; e lo stesso dicasi di tutti i diversi sentimenti che sogliono agitare la vita di persone religiose. Come stati mentali concreti composti di un sentimento, più un oggetto specifico, le

(1) Non saprei far meglio che rimandare il lettore alle osservazioni estese e notevolissime che il Prof. Leuba ha fatto circa la futilità di tutte queste definizioni della religione, in un articolo pubblicato nel *Monist* nel gennaio 1901, quando questo mio Capitolo era già stato scritto.

emozioni religiose sono certamente entità psichiche differenziali dalle altre emozioni concrete: ma non c'è motivo di ammettere che esista una semplice astrazione « l'emozione religiosa » come un'affezione mentale distinta e per sè stante, presente senza eccezione in ogni fatto religioso.

E allo stesso modo in cui sembra che non vi sia una emozione religiosa elementare, ma soltanto un cumulo di emozioni su cui gli oggetti religiosi possono formarsi, così pure potrebbe darsi il caso che si dovesse riconoscere non esservi una specie unica ed essenziale di oggetto religioso, nè una specie unica ed essenziale di atto religioso.

Essendo il campo della religione così vasto, sarebbe manifestamente vana la pretesa di esaurirlo. Le nostre Conferenze debbono perciò limitarsi ad una frazione del soggetto. Ma, ammesso pure che sarebbe assurdo il porre una definzione astratta dell'essenza della religione per dopo difendere questa proposizione contro tutti gli assalti, tuttavia, questo non deve impedirmi di stabilire la concezione particolare e ristretta che io mi faccio di ciò che sarà la religione *pei fini di queste Conferenze*, o meglio di scegliere, fra i tanti che la parola ha, quel significato speciale a proposito del quale intendo particolarmente di intrattenervi, e di convenire, secondo il mio arbitrio, che quando dico « religione » intendo *quella* determinata cosa. Questo è, in realtà, ciò che debbo fare: e comincerò dal tracciare i limiti del mio argomento.

Un modo facile di procedere in questa delimitazione consiste nel dire quali aspetti si vogliono lasciare fuori di questione. La prima cosa che ci colpisce è una profonda distinzione da farsi nel campo religioso. Da una parte troviamo la religione rituale e costituita; dall'altra la religione personale. Come dice benissimo Paolo Sabatier, un ramo della religione ha la divinità, un altro ha l'uomo principalmente in vista. Eroismo e sacrifizio, procedimenti per influire sul valore della Divinità, teologia, cerimonie, organizzazione ecclesiastica, sono essenziali a quel ramo della religione che si manifesta nelle istituzioni esteriori. Se noi limitassimo a questa le nostre vedute, dovremmo definire la religione come un'arte esteriore, l'arte di conquistare il favore degli dei. Nel ramo più personale, invece, sono le disposizioni interne dell'uomo, che formano l'interesse centrale: la sua coscienza, i suoi abbandoni,

le sue disperazioni, le sue incompletezze. E sebbene il favore del Dio, in quanto è perduto o guadagnato, costituisca sempre un elemento essenziale della cosa, e la teologia vi abbia una parte vitale, pur tuttavia, le azioni che una simile sorta di religione determina, sono azioni personali, non rituali, l'individuo tratta la questione da sè, e l'organizzazione ecclesiastica, coi suoi sacerdoti, coi suoi sacramenti e con gli altri suoi intermediari, passa assolutamente in seconda linea. Il rapporto è diretto da cuore a cuore, da anima ad anima, fra l'uomo e il suo fattore.

Ora in queste mie Conferenze mi propongo di fare completamente astrazione dalla parte rituale della religione, di non dire una parola dell'organizzazione ecclesiastica, di prendere il meno possibile in esame la teologia sistematica e le idee stesse circa la divinità, per limitare le mie ricerche, più che potrò, al campo della religione personale pura e semplice. A qualcuno fra voi, senza dubbio, la religione personale così crudamente considerata parrà una cosa troppo incompleta per poter portare un nome così generale. « Si tratta bensì di una parte della religione, voi direte, ma del suo rudimento non organizzato soltanto: se dovessimo chiamarlo proprio col suo nome dovremmo piuttosto chiamarlo la coscienza e la moralità dell'uomo, anzichè la sua religione. Il nome « religione » dovrebbe essere riservato per quel sistema completamente organizzato di sentimenti, pensieri e istituzioni, per la Chiesa, in una parola, di cui questa vostra religione personale non è che un piccolo frammento ».

Ma se voi parlate così, ciò dimostrerà anche più chiaramente come la questione della definizione tenda a divenire una questione di parole. Piuttosto, quindi, di prolungare una simile disputa, accetto ben volentieri qualunque nome vogliate dare a quella religione personale di cui mi propongo di trattare. Se preferite, chiamatela coscienza o moralità, invece che religione, — coll'uno o coll'altro nome sarà egualmente degna del vostro studio. Quanto a me, credo che essa contenga elementi che la moralità pura e semplice non contiene, elementi che cercherò di farvi rilevare; così per mio sonto seguiterò a darle il nome di « religione »; e nell'ultima Conferenza trarrò in ballo la teologia e gli ecclesiasticismi, e dirò qualche cosa delle relazioni ch'essa ha con loro.

In un senso almeno la religione personale si dimostrerà più fondamentale tanto della teologia quanto dell'ecclesiasticismo. Le

Chiese, una volta stabilite, vivono di seconda mano sulla tradizione: ma i *fondatori* di tutte le Chiese ripetevano il loro potere originariamente dal fatto della loro diretta comunione personale coll'elemento divino. Non soltanto i fondatori superumani, il Cristo, il Budda, Maometto, ma i fondatori delle varie sètte cristiane furono in tale condizione: — perciò anche coloro che continuano a ritenerla una cosa incompleta debbono riconoscere che la religione personale è la primordiale fra le due.

Vi sono, è vero, nella religione molte altre cose che cronologicamente sono venute prima della devozione personale nel senso morale della parola. Storicamente sembra che il feticismo e la magia abbiano preceduto la pietà interiore, — almeno le prove che abbiamo dell'esistenza della pietà interiore non risalgono tanto indietro ancora nel tempo. E se si vogliono considerare il feticismo e la magia come studî della religione, si può affermare che la religione personale nel senso interiore e l'ecclesiasticismo spirituale genuino che essa precede e serve a fondare, sono fenomeni di ordine secondario, se non terziario. Ma, facendo anche astrazione dal fatto che molti antropologi — per esempio, Jevons e Frazer, — oppongono nettamente l'una all'altra la « religione » e la « magia », è indubitato che tutto il sistema di pensiero che porta alla magia, al feticismo e a tutte le forme inferiori di superstizione può con eguale esattezza prendere il nome di scienza primitiva, come quello di religione primitiva. Il problema si risolve dunque di nuovo in una questione verbale; e la conoscenza che possediamo di questi stadî primitivi del pensiero e del sentimento è ad ogni modo tanto aleatoria ed imperfetta, che non merita la pena di ulteriore discussione.

Religione, quindi, nel senso che vi ho detto di avere adottato qui, significherà per noi *i sentimenti, gli atti, le esperienze degli individui nella solitudine dell'anima loro, in quanto si sentono in rapporto con quella qualunque cosa che essi possono considerare come divina*. Siccome tale relazione può essere morale, o fisica, o rituale, è evidente che dalla religione nel senso in cui noi l'abbiamo presa possono germogliare secondariamente teologie, filosofie, organizzazioni ecclesiastiche. In queste Conferenze, però, come già dissi, le esperienze personali immediate occuperanno ad esuberenza il nostro tempo, e a mala pena quindi prenderemo in considerazione la teologia e l'organizzazione ecclesiastica.

Definendo così arbitrariamente il campo del nostro studio evitiamo un numero considerevole di discussioni. Ma un'eventualità di controversia rimane a proposito della parola « divino », se nella nostra definizione lo intendiamo in un senso troppo ristretto. Esistono sistemi di pensiero che il mondo abitualmente chiama religiosi e che pure non postulano in modo positivo un Dio qualsiasi. Tal è, per esempio, il Buddismo. Popolarmente, si capisce, il Budda stesso funziona da Dio, ma in realtà, rigorosamente inteso, il Buddismo è un sistema ateo. L'idealismo trascendentale moderno, l'Emersonianismo, per esempio, lascia pure svaporare Dio nell'astratta Idealità. Non è una deità concreta, non è una persona sovrumana, ma è la divinità immanente nelle cose, la struttura essenzialmente spirituale dell'universo, che forma l'oggetto del culto trascendentalista. In quel discorso del 1808 al Divinity College, che rese Emerson celebre, l'affermazione netta del culto puro delle leggi astratte fu ciò che destò scandalo maggiore.

« Queste leggi », egli diceva, « si eseguiscono da sè. Esse sono fuori del tempo, fuori dello spazio, e non soggette alle circostanze. Così nell'anima dell'uomo esiste una giustizia le cui attribuzioni sono immediate e intere. Quegli che compie un'opera buona vien nobilitato all'istante. Quegli che fa un atto basso e vile viene dall'atto istesso diminuito. Quegli che respinge l'impunità per ciò stesso si veste di purezza. Se un uomo è giusto di cuore, egli è Dio in quanto è giusto; la sicurezza di Dio, l'immortalità di Dio, la maestà di Dio entrano colla giustizia in quell'uomo. Se un uomo si muta, se tradisce ed inganna, per ciò stesso inganna sè medesimo ed esce dalla verace coscienza di sè. Il carattere vien sempre conosciuto. Il furto non arricchisce mai, le elemosine non impoveriscono nessuno; dell'assassinio parlano tutti i muri. La più leggera ombra di frode, — per esempio, una tinta di vanagloria, qualunque ricerca di fare buona impressione, di riuscir grato, — guasta spontaneamente ogni buon effetto. Dite invece la verità, e tutte le cose vive o brute parleranno in vostro favore, e perfino le radici dell'erba sottoterra sembreranno muoversi per portarvi testimonianza. Poichè tutte le cose procedono dal medesimo spirito, chiamato con nomi diversi amore, giustizia, temperanza, secondo le sue diverse applicazioni, come l'oceano che riceve nomi diversi secondo le spiaggie che bagna. Quanto più un individuo si allontana da questi confini, si priva tanto più di potere e di aiuti. Il suo essere si contrae... egli diviene sempre più piccolo e meschino, un grano di polvere, un punto, fino a che l'assoluta malvagità è la morte assoluta. La percezione di questa legge desta nella mente un sentimento che chiamiamo il sentimento religioso e che

forma la nostra più elevata felicità. Meraviglioso è il potere che ha di incantarci e di imporsi a noi come un'aria montanina. È ciò che dà profumo a tutto il mondo. Esso è che rende sublimi il cielo e le colline; esso è il canto silenzioso delle stelle nella notte. Esso è la beatitudine dell'uomo. Esso lo fa partecipe dell'infinito. Quando egli dice: « Io debbo »; quando l'amore lo ammonisce e l'ispira; quando egli sceglie, ammonito dall'alto, l'opera grande e buona; allora, melodie profonde provenienti dalla Saggezza suprema pervadono l'anima sua. Allora egli può adorare, ed essere ingrandito dalla propria adorazione; perchè egli non può sottrarsi al suo sentimento. Tutte le espressioni di questo sentimento sono sacre e permanenti in proporzione alla loro purezza. Esse ci colpiscono più profondamente di ogni altra composizione. I detti del tempo passato, da cui stilla questa pietà, sono ancora freschi e fraganti. E la impressione unica ed incomparabile prodotta da Gesù sull'umanità, per cui il suo nome non è scritto ma arato nella storia di questo mondo, è una prova della sottile virtù di questa penetrazione » (1).

Tale è la religione di Emerson. L'Universo ha un'anima divina nell'ordine che lo pervade, e quest'anima è morale, essendo pure l'anima che è nell'anima dell'uomo. Ma che quest'anima universale sia una semplice qualità, come il brillare dell'occhio o la mollezza della pelle, oppure sia una vita cosciente di sè simile alla vista dell'occhio o al senso tattile della pelle, sono soluzioni che non compaiono mai nettamente nelle pagine dell'Emerson. Egli oscilla sulla linea di confine fra le due, tenendo un po' da una parte un po' dall'altra, secondo piuttosto le esigenze letterarie che quelle filosofiche del suo soggetto. Ma di qualunque cosa si tratti, si tratta però sempre di un principio attivo. Non meno che se fosse un Dio possiamo confidare ch'esso protegga tutti gli interessi ideali, mantenendo diritta la bilancia del mondo. Le proposizioni colle quali Emerson proprio in fine diede voce a questa sua fede, sono fra le più belle nella letteratura: « Se amate e servite gli uomini, non potrete per qualunque stratagemma o tentativo d'occultamento sfuggire alla remunerazione. Retribuzioni segrete ricostituiscono sempre l'equilibrio, se rotto per un momento, della divina giustizia. È impossibile alterare quella bilancia. Invano tutti i tiranni, proprietari e monopolisti del mondo, fanno sforzo delle loro spalle per muoverne l'ago poderoso. Esso sta eternamente fisso al suo

(1) *Miscellanies*, 1868, pag. 120, (passim).

punto, e l'uomo e l'atomo, e le stelle ed il sole debbono adattarvisi, sotto pena di essere polverizzati dal movimento di reazione » (1).

Ora sarebbe cosa troppo assurda l'affermare che le esperienze interiori che provocano simili espressioni di fede e sanno spingere gli autori a scriverle, sono del tutto immeritevoli di essere chiamate esperienze religiose. Quell'appello che l'ottimismo emersoniano da una parte, il pessimismo buddistico dall'altra, fanno all'individuo, e il modo come questi risponde nella sua vita, non si possono, nel fatto, distinguere dai migliori appelli e dalle migliori risposte Cristiane, coi quali sono identici per molti riguardi. Dal punto di vista del sentimento propulsore, dovremo quindi, a questi « credo » senza Dio o quasi senza Dio, dare il nome di « religioni »; e, concordemente, quando nella nostra definizione della religione parliamo della relazione dell'individuo con « ciò che egli considera come divino », questo termine « divino » dobbiamo intenderlo in un senso molto largo, come qualcosa di « simile a Dio », sia esso o no qualche cosa di concreto.

Ma l'espressione « simile a Dio », presa così come una vaga qualità generale diviene eccessivamente indeterminata, poichè innumerevoli Dèi sono fioriti nella storia religiosa, e i loro attributi sono stati oltremodo disparati fra loro. Che cosa è dunque, essenzialmente, questa somiglianza colla divinità — sia essa incorporata o meno in qualche dignità concreta, — la nostra relazione colla quale determina il nostro carattere di persone religiose? Sarà utile cercare di rispondere a questa domanda prima di procedere oltre.

Per un lato, gli dèi sono concepiti come cose di prim'ordine nel campo dell'essere e del potere. Essi sovrastano ed avviluppano, ed al loro dominio non vi è scampo possibile. Ciò che si riferisce a loro è la prima ed ultima parola nella via della verità. Qualunque cosa, quindi, che sia maggiormente primeva ed avviluppante e profondamente vera, deve a questa stregua compartecipare della « essenza divina », ed allora la religione di un individuo si può identificare colla sua attitudine, qualunque essa possa essere, rispetto a ciò che egli sente essere la verità primitiva, fondamentale.

Una simile definizione può trovare sostenitori. La religione.

(1) *Lectures and biographical Sketches*, 1868, pag. 186.

qualunque essa sia, è la reazione totale di un uomo di fronte alla vita, quindi, perchè non si potrebbe dire che qualunque reazione totale di fronte alla vita è una religione? Altra cosa sono le reazioni totali, ed altra le reazioni accidentali, e le attitudini totali sono differenti dalle attitudini abituali o professionali. Per ottenere le prime voi dovete andare oltre il primo piano dell'esistenza e raggiungere quel curioso senso che ognuno di noi possiede in qualche misura, dell'intero cosmo oltre ed all'infuori di noi, avvertito come una presenza immanente ed eterna, intima oppure estranea, terribile o divertente, amabile oppure odiosa. Questo senso della presenza universale, facendo appello al nostro temperamento individuale particolare, ci rende forti o indolenti, devoti o empi, malinconici o esultanti circa l'ampia vita che ne circonda; e la nostra reazione, involontaria ed inarticolata e spesso quasi inconscia com'è, è la più completa delle risposte che possiamo dare alla domanda: « Qual'è il carattere di questo universo in cui ci muoviamo? ». Essa esprime il senso individuale che ne abbiamo nel modo più definito. Perchè dunque non dovremmo chiamare queste reazioni la nostra religione, qualunque sia d'altronde il loro carattere specifico? Per quanto poco religiose possano essere molte di queste reazioni, in un dato senso della parola « religiose », esse tuttavia appartengono alla *sfera generale della vita religiosa*, e in questo senso esse debbono venire genericamente classificate fra le reazioni religiose. « Egli crede in Nessun-Dio, e lo venera » diceva un mio collega di uno studente che manifestava un fine ardore ateista; e gli oppositori più ferventi e più tenaci della dottrina cristiana hanno abbastanza spesso dimostrato un temperamento che, dal punto di vista psicologico, non si poteva distinguere dallo zelo religioso.

Ma un significato così vasto dato alla parola « religione », se anche si può sostenere con argomenti logici, pure non sarebbe conveniente alla lunga. Anche rispetto al complesso della vita, si possono assumere attitudini frivole, sarcastiche; ed in parecchi uomini tali attitudini sono definitive e sistematiche. Ora, chiamare religiose anche queste attitudini sarebbe un forzar troppo il senso ordinario del linguaggio, anche se, dal punto di vista di una filosofia critica imparziale, senza preconcetti, è possibile concepirli come modi perfettamente ragionevoli di considerare la vita. Voltaire, per esempio, a 73 anni scrive ad un amico in questi termini:

« Quanto a me, debole come sono, proseguo la guerra fino all'ultimo momento; ricevo cento colpi di lancia, ne restituisco duecento, e me ne rido. A due passi dalla mia porta vedo Ginevra tutta quanta in fiamme per inutili dispute, e me ne rido ancora; e, grazie a Dio, posso considerare il mondo come una farsa anche quando assume, come fa talvolta, degli aspetti tragici. Tutto torna in calma alla fine del giorno, e tutto torna in una calma tanto maggiore quando tutti i giorni sono finiti ».

Per quanto possiamo ammirare un tale vecchio e robusto spirito di combattimento in un valetudinario, sarebbe un po' strano volerlo chiamare uno spirito religioso. Eppure, per quel momento esso è la reazione di Voltaire all'intero complesso dell'esistenza. « *Je m'en fiche* », dicono espressivamente i Francesi; e l'espressione felice « *Je m'en fichisme* » è stata inventata di recente ad indicare la determinazione sistematica di non prendere nulla nella vita con troppa solennità. « Tutto è vanità » è la parola consolante che ci offre un simile modo di pensare in tutte le crisi difficili, e lo squisito genio letterario di Renan si compiacque nei suoi ultimi giorni di dolce tramonto, di porlo in forme deliziosamente sacrileghe, le quali ci restano come espressioni eccellenti dello stato d'animo che vede in tutto la vanità.

Prendete questo passo, per esempio, — noi dobbiamo attenerci al dovere anche contro l'evidenza, dice Renan, — ma poi continua:

« Vi sono molte probabilità che il mondo altro non sia che una fantastica pantomima di cui nessun Dio si prende pensiero. Dobbiamo perciò disporre la nostra vita in guisa che, tanto nell'una quanto nell'altra ipotesi, non ci troviamo completamente dalla parte dell'errore. Dobbiamo prestare l'orecchio alle voci superiori, ma in modo che, dato che la seconda ipotesi fosse la vera, non ci trovassimo troppo completamente ingannati. In effetto, se il mondo non fosse una cosa seria, sarebbero le persone schiave del domma che sarebbero le più vuote, mentre i mondani, che i teologi chiamano frivoli, sarebbero i veri saggi.

« *In utrumque paratus*, dunque. Tenersi pronto a tutto — ecco la vera sapienza. Abbandoniamoci, secondo l'ora, alla confidenza, allo scetticismo, all'ottimismo, all'ironia, e saremo certi di trovarci, in certi momenti almeno, nella verità... Il buon umore è una condizione mentale oltremodo filosofica; sembra dire alla Natura che non la prendiamo più sul serio di quanto essa non prenda noi. Per me ritengo che si dovrebbe parlare di filosofia sempre con un sorriso. È una grazia di cui dobbiamo esser grati all'Eterno se siamo virtuosi: ma abbiamo il diritto di aggiungere a tale tri-

buto di grazie la nostra ironia, come una specie di indennizzo personale. In questo modo restituiamo a buon diritto canzonatura per canzonatura: noi rendiamo la burla che è stata fatta a noi. La frase di Sant'Agostino: « *Mio Dio, se siamo ingannati, lo siamo da te!* » è sempre buona ed è adattata al nostro sentimento moderno. Soltanto vogliamo che l'Eterno sappia che, accettando l'inganno, l'accettiamo coscientemente e volontariamente. Siamo già rassegnati dapprima a perdere gli interessi del capitale che abbiamo investito in virtù, ma non vogliamo apparire ridicoli per averci contato sopra con troppa confidenza » (1).

Certamente se un simile sistematico partito preso di ironia dovesse prendere il nome di « religione » tutte le comuni associazioni che questo nome reca con sè sarebbero di colpo cancellate. Per l'uomo comune, la parola « religione », qualunque siano i suoi significati speciali, si riferisce sempre ad uno stato mentale « *serio* ». Se una frase dovesse raccoglierne il valore espressivo universale, essa sarebbe: « Tutto *non* è vanità nell'Universo, qualunque ne siano le apparenze ». Se la religione, intesa nel senso più comune, è incompatibile con qualche cosa, lo è certo con quell'umorismo che adopera il Renan. Essa favorisce la gravità, non l'impertinenza: ed impone silenzio ad ogni fatuo cicaleccio, come ad ogni scherzo spiritoso.

Ma se è ostile alla leggera ironia, la religione è pure ostile alle pesanti imprecazioni e ai brontolii. In diverse religioni il mondo appare abbastanza tragico; ma la tragedia vi è intesa come purificatrice, e una via di liberazione è ritenuta possibile. Parleremo a lungo, in una prossima Conferenza, della melanconia religiosa, ma nel nostro linguaggio ordinario la melanconia perde ogni diritto ad essere chiamata religiosa quando, secondo le ardenti parole di Marco Aurelio, il paziente si dibatte e strepita come un maiale tratto al macello. L'umore nero di uno Schopenhauer o di un Nietzsche — ed in un certo minor grado si potrebbe dire talvolta altrettanto del nostro amaro Carlyle, — per quanto bene spesso sia una nobile amarezza, è troppo di sovente soltanto sfrontatezza di cavallo imbizzarrito. Le frecciate dei due autori tedeschi rammentano bene spesso gli strilli di due topi in agonia. Essi mancano di quell'elemento di purificazione che emana sempre invece dalla tristezza religiosa.

(1) *Feuilles détachées*, pagg. 394-8 (passim).

Vi dev'essere sempre alcunchè di solenne, di serio e di commovente ad un tempo, in ciò che chiamiamo « religioso ». Se lieto, esso non deve contenere nè ironia nè sarcasmo; se triste, non deve nè gridare nè maledire. Ed è appunto in quanto si tratta di stati d'animo *solenni* ch'io intendo interessarvi agli stati d'animo religiosi. Perciò vi propongo — e di nuovo arbitrariamente, se volete, — di limitare ancora la nostra definizione, dicendo che la parola « divino » nel senso in cui noi l'adopereremo non significherà, per noi, semplicemente ciò che è primitivo e coinvolgente e reale, — poichè un simile significato se fosse preso senza restrizioni si dimostrerebbe troppo lato. — Divina sarà per noi soltanto una realtà primitiva tale che l'individuo si senta tratto a rispondere ad essa solennemente e con gravità e non con bestemmie o con scherno.

Ma la solennità e la gravità e tutti gli attributi emozionali del genere comprendono numerose gradazioni; e, qualunque cosa si pensi delle nostre definizioni, si deve pure alla fine tenere conto della verità che ci muoviamo in un campo di fatti in cui non esiste un singolo concetto che possa essere delimitato. In simili condizioni, la pretesa di essere rigorosamente « esatti » o « scientifici » nei termini che adoperiamo, non farebbe che dimostrare la nostra deficienza di fronte al nostro assunto. Le cose sono più o meno divine, gli stati mentali sono più o meno religiosi, le reazioni sono più o meno totali, ma i confini sono sempre nebulosi, e, dovunque, ci troviamo dinanzi a questioni di misura. Pur tuttavia, nei gradi estremi del loro sviluppo, non vi potrà essere incertezza alcuna su quali esperienze siano religiose. La divinità dell'oggetto e la solennità della reazione sono cose troppo marcate per lasciare adito al dubbio. Può nascere facilmente invece l'esitazione intorno alla legittimità d'affermare che uno stato mentale sia « religioso » o « irreligioso », o « morale »o « filosofico », quando quello stato è debolmente caratterizzato, ma in tal caso probabilmente non varrà neppure la pena di studiarlo. Di quegli stati che soltanto per cortesia possono prendere il nome di religiosi non abbiamo bisogno di preoccuparci, l'unico studio veramente profittevole per noi essendo quello di ciò che nessuno potrebbe essere tentato a chiamare se non religioso. Nella Conferenza precedente ebbi a dire che acquistiamo il maggior numero di nozioni circa una data cosa allorchè possiamo guardarla, per così dire, sotto un micro-

scopio, oppure nelle sue forme più esagerate: e questo vale pei fenomeni religiosi quanto per qualunque altro genere di fatti. I soli casi, quindi, che potranno essere di reale vantaggio per noi, sono quelli in cui lo spirito religioso è indubitabile ed estremo. Le sue manifestazioni più deboli noi le possiamo tranquillamente trascurare.

Ecco, per esempio, quale era la reazione di fronte alla vita, di Federico Locker Lampson, l'autobiografia del quale, dal titolo « *Confidences* », dimostra essere egli stato un individuo cortese ed amabile:

... « Io mi sento tanto rassegnato al mio destino, che provo poco dolore al pensiero di dovermi separare da quella che è stata chiamata la piacevole abitudine di esistere, dolce favola della vita. Non mi curerei certo di rivivere la mia vita guastata, e di prolungare il mio tempo, la mia misura. Parrà forse strano, ma io ho pochissimo desiderio di essere più giovane di quanto non sia. Io mi sottometto con una stretta al cuore. Io mi sottometto perchè è la Volontà Divina, e tale è il mio destino. Temo invece l'accumularsi delle infermità che potrebbero far di me un peso per chi mi sta attorno, pei miei cari. No! possa io scivolar via nel modo più tranquillo e più piacevole. Ben venga pure la fine se con essa arriva la pace.

« Io non so se vi sia molto da dire in favore di questo mondo, e del nostro soggiorno in esso; ma Dio ha creduto bene di fare così, e bisogna che ciò piaccia anche a me. Io vi chiedo, che cosa è la vita dell'uomo? Non è forse una finzione di storpia felicità — preoccupazioni e stanchezze, sempre stanchezze e preoccupazioni, insieme alla speranza infondata di un più lieto dimani? Tutt'al più essa si può rassomigliare soltanto ad un bimbo capriccioso che bisogna divertire e far sorridere per tenerlo tranquillo fino a che si addormenti, e allora ogni cura è finita » (1).

Non è questo uno stato d'animo complesso, tenero, sottomesso e pieno di grazia? Quanto a me, io non avrei difficoltà a definirlo in complesso come uno stato d'animo religioso, ma a molti di voi farà forse l'effetto di essere troppo languido, troppo tiepido, per meritare un così bel nome. Ma che c'importa, in fin dei conti, che lo si possa o no chiamar religioso? Esso è in ogni modo troppo insignificante perchè possa essere veramente istruttivo per noi: e

(1) Op. cit., pag. 314, 313.

lo stesso suo possessore lo ha espresso con termini che non avrebbe adoperato se non fosse stato conscio dell'esistenza, in altri, di modi mentali più energicamente religiosi, coi quali egli si sentiva incapace di competere. È appunto soltanto con questi stati mentali più energici che abbiamo a che fare; e possiamo benissimo permetterci di lasciar da parte questi casi minori e di natura più incerta.

Erano i casi estremi quelli che avevo in mente poco fa quando ho detto che la religione personale, anche all'infuori di ogni teologia e di ogni rituale, contiene in sè alcuni elementi che la morale pura e semplice certamente non contiene. Ricorderete che promisi di rilevare brevemente quali fossero questi elementi. E in un modo generale posso ora dirvi che cosa pensassi in quel momento.

« Io accetto l'Universo » si dice che fosse un'esclamazione favorita di Margherita Faller, la trascendentalista americana; e quando qualcuno riferì questa frase a Tommaso Carlyle, si dice che il suo commento sarcastico fosse, « Perdio! meglio per lei! ». In fondo, l'oggetto tutto quanto, sia della morale che della religione, sta nel modo come accettiamo l'Universo. L'accettiamo noi soltanto in parte e con protesta, o di gran cuore e completamente? Devono le nostre proteste verso certe parti di esso essere radicali e spietate, o dobbiamo invece pensare che, anche col male, vi debbono essere maniere di vivere che conducano al bene? Se accettiamo tutto, dobbiamo noi abbandonarci con torpida sottomissione, e come se schiacciati da una forza superiore, — come vorrebbe Carlyle — Perdio! meglio per noi! — o dobbiamo farlo con entusiastico consentimento? La moralità pura e semplice accetta la Legge universale che trova dominante, la riconosce e le obbedisce, ma può obbedire con animo freddo e restìo e senza cessare un momento di riconoscerla come un giogo. Ma per la religione, invece, nelle sue più forti e complete manifestazioni, il servizio dell'Altissimo non le appare mai come un giogo. La sottomissione torpida le è del tutto estranea, sostituita da un senso di lieta accoglienza universale che può assumere tutte le gradazioni, tutte le forme, fra la pacifica serenità e l'allegrezza entusiastica.

Vi è una differenza enorme, emozionale e pratica, per ciascuno di noi fra l'accettare l'universo nel modo scolorito e freddo della rassegnazione stoica alla necessità, e l'accettarlo con la appassio-

nata felicità del santo Cristiano. Tale differenza è grande quanto quella che separa la passività dall'attività, l'attitudine difensiva da quella aggressiva. Per quanto graduale sia il passaggio dall'uno all'altro di questi stati, per quanto numerosi possano essere gli stadi intermedi che individui differenti rappresentano, pure, quando si pongano due estremi tipici l'uno presso l'altro per confrontarli, si sente indubbiamente di trovarsi di fronte a due universi psicologici discontinui tra loro, e che nel passare da un punto all'altro un « punto critico » deve essere superato.

Se paragoniamo le espressioni stoiche con quelle cristiane avvertiamo subito assai più che una differenza di dottrina: è piuttosto una differenza di tono emozionale quella che li distingue. Quando Marco Aurelio pensa la ragione eterna che ha ordinato e regge le cose, c'è qualche cosa di gelido che aleggia attorno alle sue parole, che raramente vi accadrà di trovare in qualche scritto religioso Ebraico, e mai di trovare in uno scritto Cristiano. L'Universo è ugualmente « accettato » da tutti questi scrittori, ma come è privo di passione e di esultanza l'animo dell'Imperatore Romano! Paragonate la sua bella sentenza: « Se gli dèi non si prendono cura di me o dei miei figli, vi sarà una ragione di ciò », col grido di Giobbe: « Se anch'Egli mi uccidesse, pur nondimeno confiderò in Lui! » — e vedete subito a quale differenza io accenno. L'*anima mundi* alla cui volontà lo Stoico consente di sottomettere il proprio destino, è là per essere rispettata ed obbedita, ma il Dio Cristiano vuol essere amato; e la differenza dell'atmosfera emozionale che circonda questi due stati d'animo è simile a quella fra un clima artico ed un clima tropicale; quantunque, in termini astratti, l'effetto finale di accettare senza lamenti le condizioni effettive dell'esistenza possa sembrare nei due casi il medesimo.

« È dovere dell'uomo », dice Marco Aurelio, « quello di farsi coraggio e di attendere la naturale dissoluzione senza essere contristato, ma trovando anzi sollievo soltanto in questi pensieri: — primo, che nulla accadrà che non sia consentaneo e conforme alla natura dell'Universo; e in secondo luogo, che sono costretto a non far nulla che sia contrario a Dio o a ciò che di divino è in me; perchè non v'è alcun uomo che possa obbligarmi a farlo (1). È una mostruosità nell'Universo colui che si sottrae e si separa dalla ragione della comune nostra natura, perchè crucciato dalle

(1) Libro V, cap. X (passim).

cose che accadono. È infatti la stessa natura che produce e queste cose e te stesso. Accetta pertanto tutto ciò che avviene, nonostante che sembri spiacevole, perchè esso conduce alla salute dell'Universo ed alla prosperità ed alla felicità di Giove. Questi non avrebbe dato ad un uomo ciò che gli ha dato, se la cosa non fosse utile per il complesso. L'integrità del tutto è mutilata se tu ne tronchi qualche cosa. E tu ne tronchi qualche cosa, nella misura del tuo potere, quando ti mostri scontento, e in certo qual modo tenti di rimuovere qualche cosa dalla via tua » (1).

Confrontate ora questo modo con quello del vecchio Cristiano, autore della *Theologia germanica*:

« Quando gli uomini sono illuminati dalla vera luce, essi rinunciano ad ogni desiderio e ad ogni scelta, e si rimettono, e raccomandano sè e tutte le cose all'eterna Bontà, così che ogni uomo illuminato potrebbe dire: « Vorrei essere per la Bontà eterna, ciò che la sua propria mano è per ogni uomo ». Uomini sì fatti sono in uno stato di libertà, avendo perduto la paura del dolore o dell'inferno, la speranza di una ricompensa o del cielo, e vivono nella pura sottomissione alla eterna Bontà, nella perfetta libertà di un ardente amore. Quando un uomo vede veramente e considera se stesso, chi egli sia e che cosa egli sia, e riconosce di essere del tutto basso e perverso e indegno egli cade in uno stato tale di umiliazione, che ragionevolmente gli parrebbe che tutte le creature del cielo e della terra insorgessero contro di lui.

« E per questo egli non vorrà nè oserà desiderare alcuna consolazione, alcun sollievo; e vorrà rimanere isolato e senza aiuto; nè deplorerà le proprie sofferenze, poichè esse sono giuste ai suoi occhi ed egli nulla ha da dire contro di esse. Questo è ciò che si deve intendere per sincero pentimento dei peccati: e colui che entra al presente in un simile inferno, nessuno potrebbe consolare. Ora Dio non ha abbandonato alcun uomo in questo inferno, anzi gli stende sopra la mano, per modo che l'uomo altro non desideri nè consideri se non il Bene eterno, e non si preoccupi nè di sè nè delle sue cose, ma soltanto dell'onore di Dio, reso partecipe in ogni sorta di gioie, di benedizioni, di pace, di riposo e di consolazione, e così in quel momento l'uomo è nel regno dei Cieli. Questo inferno e questo paradiso sono due sicure vie per un uomo: fortunato quegli che veramente le trova » (2).

Quanto più attivo e positivo nello scrittore Cristiano l'impulso ad accettare il posto che gli è assegnato nell'Universo! Marco

(1) Libro V, cap. IX (passim).

(2) Cap. X, XI (passim).

Aurelio accetta lo schema dell'Universo, — il nostro teologo tedesco si fonde con esso. — Egli addirittura *abbonda* in consentimento, e corre innanzi a far suoi i divini decreti.

Eccezionalmente qua e là, è vero, lo Stoico si solleva fino a qualchecosa che assomiglia al calore del sentimento cristiano, come in quel suo passaggio tante volte citato:

« Ogni cosa armonizzi con me, che armonizza con te, o Universo. Nulla per me giunge troppo presto o troppo tardi, quando giunga in tempo debito per te. Ogni cosa è un frutto per me, quando è la tua stagione che lo porta, o Natura; tu sei tutte le cose, tutte le cose sono in te, ogni cosa in te ritorna alla fine. Il poeta canta: « Diletta città dei Cecropi » e non vuoi tu dire: « Diletta città di Giove? » (1).

Ma confrontate un passo anche devoto come questo, con una genuina effusione cristiana, e lo troverete un po' freddo. Prendete, per esempio, l'« Imitazione di Cristo »: —

« Signore, tu sai che cosa è il meglio: siano tutte le cose a seconda della tua volontà. Dà quel che vuoi, quanto vuoi, quando vuoi. Fa con me come meglio credi, e come risulterà a tuo grande onore. Mettiti dove vuoi, e liberamente esercita su di me il tuo volere per ogni cosa... Come potrebbero volgere a male le cose quando tu sei vicino? Vorrei piuttosto essere povero per causa tua, che ricco senza di te. Preferisco essere un pellegrino sopra la terra assieme a te, che possedere il cielo senza di te. Dove sei tu, ivi è il Cielo: dove tu non sei è il regno della morte e dell'inferno » (2).

È una buona regola in fisiologia, per intendere quale sia il valore di un dato organo, di ricercarne l'attività più particolare e più caratteristica e di osservarlo in quella delle sue funzioni per la quale non può venire sostituito da nessun altro organo. Certamente la stessa massima è valida anche per la nostra ricerca attuale. L'essenza dei fatti religiosi, ciò che deve costituire l'elemento finale pel nostro giudizio su di loro, dev'essere quell'elemento

(1) Libro IV, § 23.

(2) Libro III, cap. XV. — Cfr. MARY MAUD EMERSON: « Che io sia una piccola macchia di questo mondo, il più oscuro, il più basso dei pazienti, ma ad una condizione, — che io sappia che ciò mi viene da Lui. Io Lo amerò, anche se Egli non verserà che freddo ed ombra sopra ognuna delle mie strade ». R. W. EMERSON, *Lectures and biographical Sketches*, pag. 188.

o quella qualità che non possiamo scoprire altrove. Ora, una simile qualità dev'essere naturalmente più evidente e più facilmente discopribile in quei fatti religiosi che sono più unilaterali, più esagerati e più intensi.

Ora, quando noi paragoniamo queste emozioni più intense con quelle di menti più moderate, così fredde e ragionevoli che siamo tratti a chiamarle filosofiche anzichè religiose, noi vi riconosciamo un carattere che è perfettamente distinto. Tale carattere, secondo me, dovrebbe essere considerato come la « *differentia* » praticamente più importante che la religione possegga per il nostro fine, e appunto la sua natura si può facilmente argomentare confrontando la mente di un Cristiano, astrattamente concepito, con quella di un moralista, pure concepito astrattamente.

Noi diciamo che una vita è virile, stoica, morale o filosofica nella misura in cui essa è meno influenzata da basse considerazioni personali, meglio diretta da fini obiettivi che richiedono molta energia, anche se una simile energia reca con sè danni e dolori personali. Questo è il lato buono della guerra, in quanto fa appello a dei « volontari! ». E per la moralità la vita è una guerra, e il servizio dell'ideale è una specie di patriottismo cosmico che pure ha bisogno di volontari. Anche un individuo ammalato, incapace a militare esteriormente, può condurre nel suo interno la guerra morale. Inflessibilmente egli può deviare la sua attenzione dal suo futuro, di questo mondo o dell'altro. Può educarsi all'indifferenza di fronte agli inconvenienti che lo opprimono, immergendosi in tutti quegli interessi che rimangono accessibili per lui. Può seguire gli avvenimenti pubblici e simpatizzare con gli interessi altrui. Può coltivare un'attitudine amabile e non parlare mai delle sue miserie. E può contemplare qualunque aspetto ideale della esistenza che la sua filosofia sia capace di presentargli, e praticare tutti i doveri, come la pazienza, la rassegnazione, la giustizia, che il suo sistema etico richiede. Un tale uomo vive sul piano più elevato e più largo della esistenza sua. Egli è un uomo libero e magnanimo dal cuore in alto e non uno schiavo meschino. Eppure manca a lui qualche cosa che ha invece in grande abbondanza il Cristiano per eccellenza, il Santo mistico ed asceta per esempio, e che fa di questi un essere umano degno di una denominazione completamente differente.

Il Cristiano pure disprezza l'attitudine lamentosa e lacrimosa, e le vite dei Santi sono piene di una specie di insensibilità a con-

dizioni malaticcie del corpo, tale che sarebbe difficile trovarne di eguali nella storia della umanità. Ma mentre la noncuranza proveniente da fonti puramente morali esige uno sforzo di volontà, la noncuranza del Cristiano è l'effetto dell'eccitamento derivante da una forma superiore di emozione, per la presenza della quale nessuno sforzo di volontà si richiede. Il moralista deve trattenere il respiro e tendere i suoi muscoli; e, fintantochè è possibile conservare una simile attitudine da atleta, tutto va bene, la moralità basta. Ma l'attitudine atletica tende pur sempre a venir meno e viene inevitabilmente meno anche nei più eroici, allorchè l'organismo comincia a decadere, oppure quando morbose paure pervadono la mente. Suggerire lo sforzo personale e la volontà ad un individuo tutto pervaso dal senso di un'irrimediabile miserabilità, significa suggerire la più impossibile delle cose. Ciò che egli richiede è di venir consolato nel più profondo della sua miserabilità, di sentire che lo spirito dell'universo lo riconosce e lo garantisce, per quanto decaduto e debole egli sia. Ebbene, tutti noi soffriamo di tali debolezze in ultima conclusione. I più equilibrati, i migliori fra noi, sono fatti della stessa creta di cui son fatti i pazzi e i criminali, e la morte in fine abbatte i più forti fra noi. E quando agitiamo questi pensieri, ci pervade un tal senso della vanità e della provvisorietà della intera nostra carriera di volontari della moralità, che tutta la nostra moralità altro non ci sembra che un cerotto che copre una piaga ch'esso non vale a curare, e tutte le nostre buone azioni ci sembrano il più vacuo surrogato di quel benessere su cui dovrebbe, ahimè, poggiare la nostra vita!

È qui invece che la religione corre in nostro aiuto e prende il nostro fato nelle sue mani. Esiste uno stato mentale, che soltanto gli uomini religiosi conoscono, in cui il desiderio di affermarsi e di mantenere i diritti della propria personalità è stato sostituito dal desiderio di chiudere la bocca e di non essere che un docile strumento nelle mani della Provvidenza. In questo stato mentale, ciò che temevamo di più è diventato per noi ricettacolo della nostra salvezza, e l'ora di morte morale è divenuta il nostro natalizio spirituale. Il periodo di tensione è finito per la nostra anima; ed è giunto quello del felice rilasciamento dal respiro calmo e profondo, di un presente eterno, senza il timore di un discorde futuro. La paura non è soltanto tenuta a bada, come avviene per la semplice moralità, essa è positivamente espugnata e spazzata via.

Vedremo nelle prossime Conferenze numerosi esempi di questo felice stato d'animo. Vedremo allora qual cosa intimamente appassionata possa essere la religione nei suoi slanci più elevati. Come l'amore, come l'ira, come la speranza, l'ambizione, la gelosia, come ogni altro impulso o violenza istintiva, essa aggiunge alla vita un incanto che non è razionalmente e logicamente deducibile da alcun'altra cosa. Questo incanto, sorgendo come dono, quando sorge, è un dono del nostro organismo, dicono i fisiologi, un dono della grazia di Dio, dicono i teologi, — si ha o non si ha, e vi sono persone le quali non possono esserne possedute più di quanto possano innamorarsi di una data donna ad una data parola d'ordine. Il sentimento religioso è quindi un'aggiunta assoluta alla sfera di vita di un individuo. Esso lo provvede di una nuova sfera di potere. Quando la battaglia esteriore è perduta e il mondo esterno lo disereda, quel sentimento fa rinascere e vivifica un mondo interiore che altrimenti sarebbe rimasto un inutile deserto. Se la religione ha da indicare alcunchè di definito per noi, ciò dovrebbe essere appunto, a mio parere, questa estensione del sentimento, per così dire, in una dimensione nuova, questo spirito di entusiastico sposalizio coll'Universo, là dove la morale propriamente detta non potrebbe che chinare il capo ed acconsentire (1).

Questa sorta di felicità nell'assoluto e nell'eterno è ciò che noi non troviamo che nella religione. Essa si distingue da ogni semplice felicità corporea, da ogni godimento del puro presente, mercè quell'elemento di solennità su cui ho già, sopra, tanto insistito. È cosa difficile definire astrattamente la solennità, ma alcuni dei suoi segni caratteristici sono abbastanza palesi. Uno stato d'animo solenne non è mai crudo o semplice: esso sembra contenere sempre in soluzione qualche cosa dei suoi contrari. Una gioia solenne ha sempre qualche cosa di amaro nella sua dolcezza: una tristezza solenne è una tristezza a cui nel nostro intimo acconsentiamo. Ma vi sono scrittori i quali, comprendendo che la felicità di natura

(1) Giova ripetere: Esistono numerosissime persone, costituzionalmente cupe di carattere, nella cui vita religiosa questo senso di rapimento è del tutto mancante. Esse sono religiose nel senso più ampio della parola: ma in quel senso più acuto esse non lo sono, ed è la religione intesa in tale senso più acuto quello che io desidero studiare, senza stare a questionare per arrivare a determinare la « *differenza* » più tipica.

suprema è una delle prerogative della religione, dimenticano una simile complicazione e chiamano religiosa, come tale, ogni felicità. Havelock Ellis, per esempio, identifica la religione con l'intera sfera della liberazione dello spirito dagli stati d'animo oppressivi.

« Le più semplici funzioni della vita fisiologica », egli scrive, « possono esserne le dispensatrici. Chiunque conosca un po' il misticismo persiano, non ignora certo come il vino possa essere considerato quale uno strumento di religione. Nel fatto in tutti i paesi ed in tutte le età, qualche forma di espansione fisica — il canto, il ballo, il bere, l'eccitazione sessuale — sono stati intimamente associati al culto. Perfino la momentanea espansione dell'animo nel riso, può essere, per quanto in lieve misura, un'esercitazione religiosa. Ogni qualvolta un impulso proveniente dal mondo esterno colpisce l'organismo, e non ne risulta malessere o dolore, neppure quella contrazione muscolare di una forte virilità, ma un giocondo ampliamento, o una aspirazione completa di tutta l'anima, — ivi è religione. È l'infinito ciò di cui siamo affamati, e ci affidiamo pieni di felicità ad ogni piccola onda che ci prometta di portarci verso di esso » (1).

Ma una identificazione siffatta della religione con ogni e qualunque forma di felicità trascura la particolarità essenziale della felicità religiosa. Le gioie più ordinarie che godiamo nella vita sono, più che altro, sensazioni di « sollievo » determinate dall'essere noi scampati momentaneamente a mali, sia provati, sia semplicemente temuti. Invece, nelle sue manifestazioni più caratteristiche, la felicità non si accompagna a nessun senso di questo genere. Essa non si cura di sfuggire ad alcuna cosa. Essa ammette il male, esternamente, come una forma di sacrifizio, — chè, internamente, essa lo sa destinato ad essere permanentemente sopraffatto. Se ora voi chiedete *in qual modo* la religione cada così su gli spini ed affronti la morte, e con un solo atto annulli l'annichilazione, io non posso darne alcuna spiegazione, perchè è della religione il segreto, e per comprenderlo bisognerebbe che voi stesso foste stato un individuo religioso del tipo estremo. Negli esempi che riferiremo della coscienza religiosa anche nelle sue forme più semplici e più sane, noi troveremo questa completa disposizione al sacrifizio, in cui una felicità elevatissima tiene in iscacco una infelicità inferiore. Esiste al Louvre un quadro di Guido Reni in cui S. Michele posa il piede sul collo di Satana. Il valore artistico del quadro è dovuto in gran

(1) *The new Spirit*, pa,. 232.

parte alla esistenza della figura dell'« avversaro ». Ed anche il valore allegorico è dovuto a quella presenza, — vale a dire, il mondo è tanto più ricco perchè contiene il demonio, *fintantochè gli teniamo un piede sul collo*. Tale è appunto nella coscienza religiosa, la posizione in cui il nemico, il principio tragico o negativo, si troverà; per questa ragione appunto, la coscienza religiosa è è così ricca dal punto di vista emozionale. Noi vedremo come in alcuni uomini e donne assuma una forma mostruosamente ascetica. Vi sono dei Santi, i quali si sono letteralmente nutriti del principio negativo, con le umiliazioni e le privazioni e col pensiero della sofferenza e della morte — la felicità delle anime loro aumentando in proporzione col crescere della intollerabilità del loro stato esteriore. Nessun'altra emozione all'infuori di quella religiosa può portare un uomo a questo particolare stato. Ed è per questa ragione che, quando ci poniamo la questione del valore che ha la religione per la vita umana, dobbiamo, secondo me, rivolgerci piuttosto a questi esempi più violenti ed eccessivi, che a quelli di natura più modesta.

Prendendo così come punto di partenza le forme più acute del fenomeno che studiamo, potremo più tardi discendere per gradazioni fin dove ci parrà opportuno. E se in questi casi iniziali, per quanto repellenti siano di fronte al nostro modo ordinario e mondano di giudicare le cose, saremo costretti a riconoscere il valore della religione ed a trattarlo con rispetto, ne sarà allora in certo qual modo dimostrato il valore per la vita in generale. Più tardi, poi, togliendo ed attenuando le stravaganze, potremo arrivare a tracciare i confini entro i quali essa può legittimamente oscillare.

Certamente, il dover trattare così a lungo di eccentricità e di casi estremi, non può che rendere più difficile il nostro còmpito. « Come mai », potreste domandare, « *può* la religione essere, in complesso la più importante di tutte le funzioni umane, se le sue diverse manifestazioni debbono volta per volta subire un processo di correzione, di attenuazione o di sfrondamento? ». Una simile tesi ha l'aria di un paradosso impossibile a sostenersi ragionevolmente; — eppure credo che qualchecosa del genere sarà per essere la nostra conclusione finale. Quell'attitudine personale che l'individuo si sente tratto a mantenere di fronte a ciò che sente essere « il divino », — e ricorderete che fu questa la nostra definizione, — si chiarirà come un'attitudine di rassegnazione e di sacrifizio. Do-

vremo cioè riconoscere almeno un certo grado di dipendenza dalla Grazia, come tale, e praticare una certa rinuncia, grande o piccola, per salvare da vivi le anime nostre. La costituzione del mondo in cui viviamo lo richiede:

> « Entbehren sollst Du! Sollst entbehren!
> Das ist der ewige Gesang
> Der jeden an die Ohren klingt,
> Den, unser ganzes Leben lang
> Uns heiser jede Stunde singt ».

Perchè, dopo che tutto è stato detto e fatto, noi pur sempre dipendiamo assolutamente dall'Universo e, frammezzo a sacrifizi ed a rinunce di qualunque sorta, deliberatamente guardate in faccia ed accettate, noi siamo tratti e sospinti come alle sole posizioni permanenti di riposo possibili. Ora in questi stati mentali che si distinguono dalla religione, la resa è accettata, ma come un'imposizione della necessità, ed al sacrificio ci sottomettiamo, nella migliore ipotesi, senza lamenti. Nella vita religiosa, invece, la rinuncia ed il sacrifizio vengono positivamente abbracciati come ideali: perfino abnegazioni non necessarie vengono aggiunte per accrescere la felicità. *La religione rende quindi facile e lieto ciò che in ogni caso era necessario*; e se essa è il solo agente che possa ottenere un simile risultato, la sua importanza vitale come facoltà umana, rimane superiore ad ogni discussione. Essa diviene un organo *essenziale* della nostra vita adempiendo ad una funzione che nessun'altra porzione della nostra natura può compiere con eguale efficacia. Dal punto di vista semplicemente biologico, per così chiamarlo, questa è una conclusione a cui, per quanto possa giudicare fin d'ora, saremo inevitabilmente condotti, e condotti inoltre seguendo quel metodo di dimostrazione puramente empirico che vi delineai nella prima di queste Conferenze. Dell'ulteriore ufficio della religione come rivelazione metafisica, non dirò nulla per ora.

Ma l'adombrare il resultato delle investigazioni è una cosa, e l'arrivarvi per vie sicure ne è un'altra. Nella prossima Conferenza, abbandonando le estreme generalità che ci hanno occupato finora, propongo che si inizi effettivamente il nostro viaggio col volgerci direttamente ai fatti concreti.

Conferenza III

LA REALTÀ DELL'INVISIBILE

Se ci si chiedesse di definire la vita religiosa nei termini più larghi e più generali possibili, potremmo dire che essa consiste nella credenza in un ordine invisibile, nella persuasione che il nostro bene supremo consiste nell'armonioso adattamento della nostra vita a quell'ordine. Questa credenza e questo adattamento sono precisamente ciò che costituisce l'attitudine religiosa di un'anima. Ora io voglio durante quest'ora richiamare l'attenzione vostra sopra alcune particolarità psicologiche di un'attitudine come questa, la credenza in un oggetto che non si vede. Tutte le nostre attitudini, morali, pratiche o emozionali, quanto religiose, sono dovute agli oggetti della nostra coscienza, alle cose che riteniamo esistere, sia realmente, sia idealmente, insieme a noi nell'Universo. Tali oggetti possono essere presenti ai nostri sensi, o soltanto al nostro pensiero. In entrambi i casi essi provocano una *reazione* da parte nostra; ed è ben noto che la reazione dovuta a cose del pensiero è in moltissimi casi così forte come quella che dipende da processi direttamente sensitivi, e può perfino superarla d'intensità. Il ricordo di un affronto può irritarci più di quanto fece l'affronto stesso quando lo ricevemmo. Bene spesso noi ci vergognamo più ripensando ai nostri errori, che al momento in cui li commettevamo; ed in generale tutta la nostra vita superiore « prudenziale » e morale si fonda sulla possibilità che le sensazioni materiali effet-

tivamente presenti abbiano sui nostri atti un'influenza minore che non le idee di fatti più remoti.

Gli oggeti più concreti della religione della maggior parte degli uomini, le divinità che essi onorano, sono noti loro soltanto in idea. A ben pochi credenti cristiani, per esempio, è stato concesso di ottenere una visione sensibile del loro Salvatore: sebbene di fatti di questo genere ne siano ricordati fra le miracolose eccezioni in numero abbastanza considerevole, perchè ce ne dobbiamo interessare più avanti. Tutta la forza della religione cristiana, quindi, in quanto è la credenza nelle personalità divine che determina l'attitudine prevalente del credente, viene esercitata per mezzo di pure idee, a cui nulla nel patrimonio sperimentale dell'individuo può servire direttamente di modello.

Ma oltre a questa idea di oggetti religiosi più concreti, la religione è piena di oggetti astratti che manifestano un non minore potere. Gli attribuiti di Dio, come tali, la sua santità, la sua giustizia, la sua bontà, la sua assoluta essenza, la sua infinità, onniscienza, tri-unità, i diversi misteri della redenzione, l'operare dei sacramenti, ecc., si sono dimostrati sorgenti feconde di meditazione ispirata pei credenti cristiani (1). Vedremo più tardi come le autorità mistiche di tutte le religioni insistano espressamente sull'essenza di immagini sensibili definite come condizione *sine qua non* di una perfetta orazione, o contemplazione delle supreme verità divine. E si crede, ben a ragione, come potremo vedere più tardi, che tali contemplazioni servano ad influenzare assai potentemente, pel bene, l'attitudine ulteriore del credente.

Emanuele Kant sosteneva una curiosa dottrina circa gli oggetti di credenza quali: « Dio », « il disegno della creazione », « l'anima », la sua « libertà », « la vita futura ». Queste cose, diceva egli, non sono affatto, propriamente, oggetti della conoscenza. Per agire, le nostre concezioni hanno bisogno sempre di un contenuto sensitivo che le distingua; ne consegue che, teoricamente, sono pa-

(1) Esempio: « Ho avuto molto conforto, recentemente, meditando quei passi che ci mostrano la personalità dello Spirito Santo, e come esso sia distinto dal Padre e dal Figlio. È un soggetto che richiede molta pazienza per essere approfondito, ma, quando uno lo ha « realizzato », ottiene un senso tanto più vero e vivace della pienezza dell'essenza divina, e della sua azione in noi e verso di noi, di quando noi pensiamo soltanto allo Spirito nei suoi effetti su di noi ». AUGUSTUS HARE, *Memorials*, I, 244.

role vuote di significato. Eppure, per quanto ciò possa apparire strano, esse hanno un significato assai determinato *per la pratica della vita*. Noi possiamo agire *come se* Dio esistesse; sentire *come se* fossimo liberi; considerare la Natura *come se* fosse piena di disegni; elaborare piani *come se* fossimo immortali; e troviamo allora che queste parole determinano realmente una differenza nella nostra vita morale. La nostra fede nell'esistenza reale di tali oggetti inintelligibili, si presenta quindi come un equivalente esatto, *in praktischer Hinsicht*, come dice Kant, ossia dal punto di vista delle nostre azioni, della conoscenza di *ciò* che esse potrebbero essere, qualora ci fosse, nel fatto, possibile di concepirli. Abbiamo così il fenomeno stranissimo, ci dice Kant, di una mente che crede con tutte le sue forze alla presenza reale di un gruppo di cose, di nessuna delle quali essa può formarsi una nozione qualunque.

Il mio fine nel richiamare alla vostra mente la dottrina di Kant non è quello di manifestare un'opinione qualsiasi su l'esattezza di questa parte singolarmente astrusa della sua filosofia, ma quello soltanto di illustrare la caratteristica della natura umana che stiamo considerando, con un esempio così classico nella sua esagerazione. Il sentimento della realtà può invero aderire così tenacemente all'oggetto della nostra credenza, da polarizzare, per così dire, sempre più completamente la nostra vita col senso che ci dà dell'esistenza della cosa a cui si crede, e nello stesso tempo tale cosa, per i fini di una definizione esatta, può in certo qual modo non essere presente affatto alla mente nostra. Avviene come se una spranga di ferro, priva di tatto e di vista, senza alcuna facoltà rappresentativa, potesse essere, nonostante, potentemente dotata della facoltà di percepire la energia magnetica: e come se al ridestarsi del suo magnetismo determinato dall'attività o dall'inattività di altri magneti che si trovassero nelle sue vicinanze, la spranga potesse essere coscientemente determinata ad assumere svariate attitudini e svariate tendenze. Essa allora non saprebbe mai dare una descrizione esteriore qualsiasi delle potenze che hanno facoltà di influenzare così gagliardamente; eppure della loro presenza, e della loro significazione, essa sarebbe intensamente cosciente per ogni fibra dell'essere suo.

Non sono però soltanto le Idee della Ragion pura, come Kant le definì, che hanno questo potere di farci sentire in modo vitale presenze che siamo impotenti a descrivere con qualche determina-

tezza. Ogni sorta di astrazione superiore ha in sè questa specie di impalpabile qualità. Ricordate quei passi di Emerson che vi lessi nell'ultima mia Conferenza. L'intero universo degli oggetti concreti, quale noi lo conosciamo, non solo per uno scrittore trascendentalista come l'Emerson, ma per ciascuno di noi, naviga in un universo più vasto ed elevato di idee astratte, che gli forniscono il suo significato. Allo stesso modo in cui il tempo, lo spazio, e l'etere compenetrano tutte le cose, così, noi lo sentiamo, la bontà, la bellezza, la forza, il valore significativo, la giustizia, qualità astratte ed essenziali, imbevono tutte le cose che sono buone, belle, forti, significative e giuste. Idee siffatte ed altre simili a loro formano il sostrato reale di tutti i fatti che conosciamo, la sorgente principale di tutte le possibilità che noi possiamo concepire. Esse conferiscono a ciascuna cosa la sua « natura », per chiamarla così. Noi non possiamo mai direttamente vederle, perchè esse sono senza corpo, senza forma e senza sostegno, ma è per loro mezzo che noi possiamo afferrare tutte le cose; e, nel trattare il mondo reale, noi saremmo colpiti da impotenza assoluta se perdessimo tali oggetti mentali, tali aggettivi ed avverbi, predicati e capi di classificazione e di concezione.

Questa determinabilità assoluta della nostra mente per opera delle astrazioni, è uno dei fatti cardinali della nostra costituzione umana. Polarizzati e magnetizzati come siamo da esse, noi ci volgiamo ad esse o da esse, le cerchiamo, le tratteniamo, le odiamo e le benediciamo, proprio come se fossero tanti esseri concreti.

Sono infatti degli esseri, altrettanto reali nel regno che essi abitano, quanto sono reali nel regno dello spazio le mutevoli cose che colpiscono i nostri sensi.

Platone ha fatto in un modo così splendido ed efficace la difesa di questo sentimento umano, che la dottrina della realtà degli oggetti astratti ha ricevuto il nome di teoria platonica delle idee. La Bellezza astratta, per esempio, è per Platone un essere individuale e perfettamente determinato, che nell'intelletto si rappresenta come qualche cosa che si può aggiungere a tutte le bellezze transitorie della terra. « Il vero ordine per cui si deve procedere », afferma Platone in quel passaggio tante volte citato del suo « *Symposium* », « consiste nel servirsi delle bellezze della terra come di gradini per i quali progressivamente si ascende, per amore di quell'altra Bellezza, passando da una a due, da due a tutte le belle

forme, dalle belle forme alle belle azioni, dalle belle azioni alle belle nozioni, finchè da queste si arriva alla nozione della Bellezza assoluta, arrivando a sapere che cosa sia l'essenza della Bellezza ». Nel nostro ultimo convegno abbiamo avuto occasione di vedere come uno scrittore platonizzante quale Emerson potesse trattare della divinità astratta delle cose, della struttura morale dell'Universo, come di un fatto degno di venerazione. In tutte quelle chiese senza Dio che ora stanno diffondendosi sulla superficie del globo col nome di società etiche, noi troviamo una uguale venerazione del divino astrattamente concepito, della legge morale ritenuta come un oggetto ultimo ed irreducibile. In molte menti la « scienza » assume decisamente il valore di una religione. E in questo caso lo scienziato prende la « Legge della Natura » come un fatto oggettivo degno della maggior riverenza. Una brillante scuola esegetica della mitologia greca sostiene che nella loro origine gli dèi greci erano soltanto personificazioni quasi metaforiche di quelle grandi sfere di legge e di ordine astratto in cui si divide il mondo naturale, — la sfera celeste, la sfera marina, la sfera terrestre, ecc.; proprio come accade ora quando parliamo del sorriso del mattino, del bacio della brezza, del freddo mordente, senza che vogliamo realmente significare che questi fenomeni naturali abbiano fisionomia e caretteri umani (1).

Quanto all'origine degli dèi greci, non è qui il luogo di formarcene un'opinione. Ma tutta la serie degli esempi che possediamo ci trae ad una conclusione simile alla seguente: Pare che vi sia nella coscienza umana *un senso di realtà, un senso di presenza obbiettiva, una percezione della vicinanza di « qualche cosa »*, potremmo dire, più profondo e più generale di quanto ci possa essere dato da qualunque altro di quei « sensi » speciali e particolari, per mezzo dei quali la comune psicologia suppone che si rivelino originariamente le realtà esistenti. Se tale fosse il caso, si potrebbe supporre che i sensi non provochino in noi speciali reazioni e determinino la nostra condotta, come pur fanno abitualmente, se non eccitando, anzitutto, quel senso speciale di realtà: ma che, qua-

(1) Esempio: « La Natura è sempre così interessante, sotto qualunque aspetto esso si presenti, che, quando piove, sembra di vedere una bella donna che piange. Essa ci appare tanto più bella quanto più si mostra afflitta. Bern. de Saint Pierre.

lunque altra cosa, qualunque idea, per esempio, che possa eccitarci in modo analogo, possegga quella medesima prerogativa di apparire reale, che è posseduta normalmente dagli oggetti del senso. Ora, nella misura in cui le concezioni religiose possono arrivare a stimolare tal senso di realtà, esse saranno pure ritenute vere, a dispetto di ogni critica contraria, e quando anche fossero così vaghe e remote da riuscire quasi inimmaginabili, e fossero, dal punto di vista del " τί ἐστι " (per chi volesse penetrare nella loro essenza), pure non-entità, quali Kant fa essere gli oggetti della sua teologia morale.

Le prove più curiose dell'esistenza di un tale senso indifferenziato della realtà si trova nelle esperienze allucinatorie. Capita spesso che un'allucinazione non si presenti completa: l'individuo che ne è vittima avverte allora una « presenza » nella stanza, esattamente localizzata, volta in una certa direzione determinata, e reale nel senso più completo della parola, che spesso compare istantaneamente ed istantaneamente si dilegua; e che pure non è nè veduta, nè udita, nè toccata in alcuno dei soliti modi sensitivi. Permettete che ve ne citi un esempio, prima di passare a considerare quegli oggetti la cui presenza è ciò che interessa più particolarmente la religione.

Un mio intimo amico, uno dei più acuti intelletti che io conosca, ha avuto ripetutamente esperienza di ciò. Alle mie domande egli infatti risponde come segue:

« Molte volte in questi ultimi anni ho provato la cosidetta « coscienza di una presenza ». Le sensazioni a cui mi riferisco sono però cose ben diverse da quelle di un altro genere che pure ho provato assai spesso, e che immagino molti chiamerebbero pure « coscienza di una presenza », ma la differenza per me fra le due cose è altrettanto grande quanto quella che passa fra il sentire un leggero calore che viene non si sa donde, e il trovarsi al centro di un incendio con tutti i sensi desti.

« Fu circa nel settembre 1884, che provai quella sensazione la prima volta. La notte antecedente, appena mi ero messo in letto, all'Università, avevo provato una vivissima allucinazione tattile di essere afferrato per il braccio in modo che mi alzai dal letto cercando chi si fosse introdotto nella mia stanza; ma il senso di una « presenza » vera e propria, estranea, la provai soltanto la notte appresso; dopo che mi fui coricato ed ebbi spento la candela, rimasi sveglio qualche tempo ripensando all'allucinazione provata la notte precedente, quando improvvisamente *sentii* qualche cosa entrare nella mia stanza e posarsi vicinissimo al mio letto. Esso rimase un

minuto o due. Io non ne ebbi sentore per alcuno dei sensi ordinari, vi era connessa una sensazione orribilmente sgradevole che turbava l'essere mio nelle sue radici più di qualunque percezione ordinaria. La sensazione aveva in certo modo la qualità di un grande ed acuto dolore fisico che si espandeva principalmente sul petto, ma nell'interno, e più che *dolore* era *orrore*. Ad ogni modo qualche cosa vi era di presente, e di tale presenza ero conscio con assai più certezza che se si fosse trattato di qualunque creatura in carne ed ossa. Fui cosciente della sua dipartita come del suo arrivo: un rapido e quasi istantaneo passar di qualche cosa attraverso alla porta, e la « orribile sensazione » era scomparsa.

« La terza notte, quando mi ritirai nella mia camera la mia mente era assorta nel pensiero di alcune lezioni che dovevo fare, quando ebbi la sensazione della presenza reale (non del suo *arrivo*) della cosa che era stata lì la notte precedente, e della « orribile sensazione ». Allora, mentalmente, concentrai ogni mio sforzo ad obbligare questa « cosa », se fosse malefica, ad andarsene, e se *non* lo fosse, a dirmi che cosa fosse, e qualora non potesse esprimersi, ad andarsene, chè sarei stato capace di costringerla. Essa se ne andò come la notte precedente, e il mio corpo tornò rapidamente nel suo stato normale.

« Due altre volte nella mia vita provai esattamente la medesima « sensazione orribile ». Una volta durò un buon quarto d'ora. Tutte le volte, poi, la certezza che nello spazio esteriore vi fosse *qualche cosa* era indescrivibilmente più intensa della certezza ordinaria di essere accompagnati che si ha quando ci si trova vicini alle persone viventi. Questo qualchecosa mi faceva l'effetto di essere vicinissimo, e notevolmente più reale di qualunque altra percezione ordinaria. E per quanto lo sentissi simile a me, per così dire, definito, piccolo e infelice, non mi fu possibile riconoscere in esso alcun essere o persona particolare ».

Evidentemente una simile condizione non si ricollega alla sfera religiosa. In altre occasioni, invece, ciò è ben possibile; e lo stesso corrispondente mi avverte che diverse altre volte egli provò colla stessa intensità e colla stessa violenza il senso di una presenza, ed allora esso era accompagnato da una specie di gioia.

« Non vi era soltanto la coscienza della presenza di qualche cosa, ma fusa insieme alla felicità centrale di questa coscienza. la certezza commovente di qualche bene ineffabile. Nulla di indefinito, nulla di analogo all'effetto emotivo di un poema, di un quadro, di un profumo, di una frase musicale, ma la perfetta certezza della presenza reale di una specie di persona possente, e, dopo la scomparsa della cosa, ne rimaneva la memoria come la percezione della realtà. Qualunque cosa potrebbe essere un sogno, ma questo no ».

Il mio amico, in modo abbastanza strano, non interpreta queste ultime cose in senso teistico, cioè come se significassero la presenza di Dio. Non sarebbe però stata cosa innaturale di interpretarli come una rivelazione dell'esistenza della divinità. Quando tratteremo dell'argomento del misticismo, avremo molte altre cose da dire intorno a ciò.

Se la stranezza di questi fatti non vi sconcerta, permettetemi di esporvi due altri racconti del medesimo genere, semplicemente per dimostrarvi che ci troviamo di fronte a una categoria ben distinta di fatti naturali. Nel primo caso, che trovo nel « Journal of the Society for Psychical Researches », il senso di una presenza si sviluppò rapidamente in una netta allucinazione visiva, ma questa parte del racconto io lascerò fuori:

« Leggevo da circa 20 minuti, racconta l'autore, ed ero completamente assorto nella mia lettura: la mia mente era perfettamente tranquilla, avevo assolutamente dimenticati gli amici, quando, improvvisamente, senza che alcun sintomo mi avesse preavvisato, tutto il mio essere sembrò destarsi ad uno stato di altissima tensione e vitalità, ed ebbi la coscienza, con un'intensità non facile ad immaginarsi per chi non ne ha avuta l'esperienza, che un altro essere, un'altra presenza era nella camera, non solo, ma vicinissima a me. Deposi il libro, ma sebbene la mia agitazione fosse grande, mi sentivo bene in me e senza paura. Senza mutare di posizione e fissando gli occhi nel focolare conobbi in qualche modo che il mio amico A. H. stava presso il mio gomito sinistro, ma dietro di me, in modo che lo schienale della poltrona su cui stavo sdraiato lo ricopriva. Muovendo io gli occhi in giro lentamente e senza mutare di posizione, la porzione inferiore di una gamba divenne visibile, e immediatamente riconobbi la stoffa grigio-bluastra dei calzoni che il mio amico era solito portare, ma nello stesso tempo quella stoffa sembrava semi-trasparente coll'apparenza quasi di fumo di tabacco divenuto consistente » (1), — e di qui sorge l'allucinazione visiva.

Un altro amico mi scrive:

« Mi svegliai presto nella notte... Provavo la medesima sensazione come se fossi stato destato con intenzione, ed il primo pensiero che mi balenò fu che qualcuno stesse irrompendo nella casa... Allora mi voltai sull'altro lato per continuare a dormire, ed immediatamente ebbi la coscienza di una presenza nella camera, e, cosa singolare, non era la coscien-

(1) *Journal of the Society for psych. Researches*, febbraio 1895, pag. 26.

za della presenza di persona viva, ma di una cosa spirituale. Questo farà forse sorridere qualcuno, ma io non posso raccontarvi i fatti diversamente da come li ho provati. Io non saprei descrivere meglio le mie sensazioni che col dirvi che sentivo una presenza spirituale... Contemporaneamente provai un senso forte di superstizioso terrore, come se stesse per accadermi qualchecosa di strano o di terribile ». (1)

Il Prof. Flournoy di Ginevra mi favorisce la testimonianza di una signora sua amica, che possiede il dono della scrittura automatica:

« Tutte le volte che mi metto a scrivere automaticamente, ciò che mi fa sentire che non è il mio subcosciente che lavora è il senso continuo che ho di una presenza estranea fuori del mio corpo. Essa è talvolta così nettamente caratterizzata che potrei dire il punto preciso che essa occupa. Questa impressione di una presenza sfugge a qualunque tentativo di descrizione. Essa varia di intensità e di chiarezza a seconda della personalità da cui si presume provenga lo scritto. Se si tratta di qualcuno che io amo, lo sento immediatamente prima che alcuno scritto si sia prodotto. Sembra che il mio cuore lo rinonosca ».

In un altro mio libro ho descritto minutamente un curioso caso di « senso di presenza » osservato in un cieco. La presenza era quella di una figura di un uomo dalla barba grigia, vestito in bianco e nero, che passava a forza per di sotto alla porta, camminando sul pavimento verso un sofà. Il cieco che aveva questa quasi-allucinazione è un individuo di una intelligenza eccezionale: non possiede alcun potere di visualizzazione, nè sa figurarsi la luce o i colori, mentre si può stabilire che nessun altro dei suoi sensi, udito, ecc., entrava per qualche cosa in quella falsa percezione. Sembra che si sia trattato piuttosto di una concezione astratta a cui aderivano direttamente il senso della realtà e della esistenza nello spazio esteriore, — in altre parole di una vera e pura idea obbiettivata ed esteriorizzata.

Questi casi, assieme a molti altri che sarebbe uggioso riferire più a lungo, sembrano sufficienti a provare l'esistenza nel nostro meccanismo mentale di un senso di realtà presente, che è più generale e più estesa, di quella dataci dai nostri sensi speciali. Per i psicologi sarebbe un elegante problema quello di definire la sede

(1) E. Gurney, *Phantasms of the Living*, I, 384.

di questo senso; e niente sarebbe più naturale che di metterlo in rapporto col senso muscolare, colla sensazione che i nostri muscoli stanno disponendosi per l'azione. Qualunque cosa innervasse in tal modo la nostra attività, oppure ci facesse venire la « pelle d'oca », — sono i nostri sensi che più spesso ci dànno tale sensazione, — potrebbe allora apparire reale e presente, ancorchè non fosse che una pura idea astratta. Ma tali vaghe congetture non ci riguardano per il momento attuale, perchè ciò che a noi interessa, è assai più la facoltà stessa, che non la sua sede organica.

Come tutte le affezioni positive della coscienza, anche il senso della realtà ha il suo contrapposto negativo, in un senso generale di irrealtà che può colpire certe persone e di cui si odono talora lagnanze:

« Quando penso al fatto che è per un caso che io ho fatto la mia comparsa su di questo globo, lanciato esso stesso attraverso lo spazio in balìa delle catastrofi cosmiche », dice Madame Ackermann, « quando mi vedo circondata da esseri altrettanto effimeri ed incomprensibili, quanto lo sono io stessa, e tutti inseguenti con grande smania delle pure chimere, provo una strana sensazione di vivere in un sogno. Mi sembra di avere amato e sofferto, di dovere, anzi lungo tratto di tempo, morire, in sogno. La mia ultima parola sarà: Ho sognato! » (1).

Vedremo in una prossima Conferenza come questo senso di irrealtà possa divenire, nella lipemanìa, una pena insoffribile, tale da condurre perfino al suicidio.

Ora noi possiamo ammettere come certo che nella sfera prettamente religiosa dell'esperienza, molte persone (quante siano non so) posseggono gli oggetti della loro fede non nella forma di pure concezioni, che il loro intelletto accetta per vere, ma piuttosto sotto forma di realtà quasi sensibili, direttamente appercepite. A seconda delle fluttuazioni del senso ch'egli ha di tali realtà, la fede del credente oscilla fra il calore e la freddezza. Altri esempi renderanno ciò evidente al lettore, più che non possa farlo una descrizione astratta, e pertanto passo subito a riferirne qualcuno. Il primo esempio è negativo: si tratta di un individuo che si lamenta di avere perduto il senso in questione. Lo tolgo dal resoconto datomi da uno scienziato di mia conoscenza intorno alla sua vita

(1) *Pensées d'un solitaire*, pag. 66.

religiosa. Sembra a me che questo esempio mostri chiaramente come il senso della realtà possa essere qualche cosa di più somigliante ad una sensazione che ad una operazione intellettuale propriamente detta.

« Fra i venti ed i trent'anni di età, divenni progressivamente più agnostico ed irreligioso; eppure non posso dire di avere mai perduto quella coscienza indefinita, che Herbert Spencer descrive così bene, dell'esistenza di una Realtà Assoluta sita dietro i fenomeni. Tale Realtà non era per me il puro Inconoscibile della filosofia di Spencer, poichè, sebbene avessi abbandonato le preghiere della mia fanciullezza, rivolte ad un Dio positivo, e non pregassi tale Essere indefinito mai in modo formale, pure ciò che ho recentemente provato mi dimostra che mi trovavo allora con esso in una relazione che praticamente corrispondeva alla preghiera. Ogni qualvolta mi sentivo turbato, specie se ero in conflitto con altri, sia per ragioni domestiche che per affari, oppure quando ero depresso di spirito, o preoccupato per le mie faccende, riconosco che trovavo sostegno e conforto in questa curiosa relazione in cui sentivo di trovarmi con questo *quid* cosmico fondamentale. Esso parteggiava per me, ed io parteggiavo per Lui; in qualunque particolare fastidio mi venissi a trovare, sempre mi sosteneva, e sembrava infondermi un senso di infinita vitalità: il sentirne la presenza nascosta ed efficace per me. Nel fatto, si trattava di una fonte perenne di giustizia vivente, di verità, di forza, verso la quale mi rivolgevo istintivamente nei momenti di debolezza e che sempre mi traeva dal mio stato d'angoscia. So che si trattava di una specie di relazione personale, perchè negli ultimi anni questo potere di comunicare con Esso mi ha abbandonato ed io ho la sensazione di una perdita nettamente definita e positiva. Esso non mancava mai quando mi rivolgevo a cercarlo. Poi venne una serie di anni durante i quali mi riusciva qualche volta di trovarlo, ma altre volte ero nell'assoluta impossibilità di rimettermi in comunicazione con Lui. Ricordo che tante volte stando in letto la notte non riuscivo a trovare il sonno per l'ansietà che mi opprimeva. Mi volgevo ora in qua ora in là nell'oscuro, come brancolando mentalmente per rinvenire il senso familiare di questa mente superiore alla mia che per tanto tempo mi era sembrata, per così dire, a portata di mano: ma tutto era inutile, la corrente era interrotta. C'era un vuoto invece di Lui: e non mi riusciva di trovarLo. Ora che ho quasi cinquant'anni il potere di congiungermi con Lui mi ha completamente abbandonato: e debbo confessare che un grande aiuto nella vita mi è così venuto a mancare. La vita è divenuta per me curiosamente morta e indifferente; ed ora vedo che quello che provavo era probabilmente identico a ciò che le preghiere rappresentano per gli ortodossi, soltanto con un nome differente. Ciò che io ho chiamato *Lui* non era in pratica l'Inconoscibile di

Spencer, ma solo il mio istintivo e personale Dio, sulla cui elevata simpatia io contavo, ma che tuttavia ho perduto ».

Nulla è più comune nelle biografie religiose dell'alternarsi di fasi di fede vivace, con altre di fede stanca e di vera sfiducia. Probabilmente ogni persona un po' religiosa ha memoria di qualche crisi particolare in cui una visione più diretta, forse dell'esistenza divina, subentrò al tepidore ordinario della sua fede. Nelle Lettere di James Russel Lowell si trova un breve accenno a una sensazione di questo genere:

« Ebbi una rivelazione la sera dello scorso venerdì. Mi trovavo nella casa di Maria, ed avendo accennato per caso alla esistenza di spiriti (della quale, dicevo spesso, ero vagamente conscio) prese a discuter meco di argomenti spiritici. Mentre stavo parlando tutto il sistema si levò dinanzi a me, come se un vago destino sorgesse dall'abisso. Non mai prima di quella volta avevo sentito così chiaramente entro di me ed attorno a me lo Spirito di Dio. Tutta la stanza me ne sembrava pervasa. Sembrava che nell'aria ondeggiasse la presenza di qualche cosa di cui ignoravo la natura. Parlavo colla limpidità e con la calma di un profeta. Non vi saprei dire cosa fosse questa rivelazione: non l'ho ancora sufficientemente studiata. Ma un giorno o l'altro ne completerò la sensazione ed allora, udendola, ne apprezzerete tutta la grandiosità... » (1).

Ecco un esempio di un'emozione analoga, ma durata più a lungo e più evoluta, contenuto nella comunicazione di un sacerdote; — lo tolgo dalla collezione di manoscritti di Starbuck:

« Mi rammento benissimo di quella notte, e del punto sul vertice della collina, quando la mia anima si aprì, per così dire, nell'Infinito, e i due mondi, l'interiore e l'esterno, sembravano fondersi in un solo. Era un penetrarsi di profondità con profondità — la profondità che la mia lotta aveva aperto dentro di me corrispondeva alla profondità infinita dell'esterno, la quale si distende al di là degli astri. Mi trovavo solo con Colui che aveva fatto me e tutta la bellezza del mondo, e l'amore e il dolore e le tentazioni perfino. Io non lo cercavo, ma sentivo il perfetto unisono del mio spirito col suo. Impallidiva il senso ordinario delle cose attorno a me. Pel momento null'altro che una gioia ed un esaltamento ineffabili rimanevano in me. È impossibile riprodurre esattamente quello che sentivo. Era come l'effetto di una grande orchestra, quando tutti gli strumenti si

(1) *Letters of Lowell*, I, 75.

fondono in una grande armonia che lascia l'uditore conscio di niente altro che dell'essere la sua anima trasportata in alto e quasi sul punto di scoppiare dall'emozione. La calma perfetta della notte era dominata da un silenzio ancor più solenne. L'oscurità conteneva una presenza che era tanto più sentita in quanto non era visibile. La più alta fede in Dio e la più verace idea di Lui sorsero allora in me. Sono stato altre volte di poi sul Monte della Visione, ed ho sentito l'Eterno attorno a me. Ma mai più ho sentito quella medesima profonda commozione. In quel momento, o altrimenti non mai, credo di essere stato faccia a faccia con Dio, e di essere stato rinnovellato dal suo spirito. Non vi fu, se ben rammento, alcun cambiamento subitaneo di pensiero o di fede, se non che la mia arida concezione di prima era, per così dire, sbocciata in un fiore. Non vi fu distruzione alcuna dell'antico ma un meraviglioso rapido sviluppo. Da quel giorno nessuna discussione sulle prove dell'esistenza di Dio è stata mai capace di scuotere la mia fede. Avendo sentito una volta la presenza dello spirito divino, non l'ho mai più perduto. La mia certezza assoluta dell'esistenza sua trova le sue più profonde radici in quell'ora di visione, nel ricordo di quella prova suprema, e, nella convinzione acquistata mediante la lettura e la meditazione, che qualcosa di analogo dev'essere accaduto a tutti quelli che hanno trovato Dio. Sono ben conscio che tale emozione può a buon diritto chiamarsi mistica; ma non sono sufficentemente filosofo per poterla difendere da questa come da qualunque altra obiezione. Sento che nel descriverla l'ho sopraccaricata di parole anzichè presentarla chiaramente al vostro pensiero; ma, così come è, io l'ho descritta colla maggior cura che per me si potesse ».

Ed ecco un altro documento, ancora più definito, che ci offre un autore svizzero (1):

« Ero in perfetta salute, camminavamo da sei giorni, bene allenati. Il giorno precedente eravamo arrivati da Sesto a Trento per Buet. Non provavo nè fatica, nè fame, nè sete, il mio stato mentale era perfettamente equilibrato. A Forlaz avevo trovato buone notizie da casa; nulla mi preoccupava, nè da vicino nè da lontano, perchè avevamo un'ottima guida e non vi era l'ombra di incertezza circa la strada che avremmo dovuto seguire. Non potrei descrivere meglio la condizione in cui mi trovavo, che dicendola uno stato di equilibrio. Ad un tratto io provai il senso di essere sollevato al disopra di me, sentii la presenza di Dio, — racconto la cosa proprio come ne fui conscio, — come se la sua bontà e la sua potenza mi pervadessero

(1) Tolgo, col suo permesso, questa comunicazione dalla ricca collezione di documenti psicologici del Prof. Flournoy.

completamente. Il flusso dell'emozione fu così violento, che potei a fatica dire ai ragazzi di andare avanti senza aspettarmi. Mi sedetti allora sopra una pietra, incapace come sarei stato di reggermi più a lungo, e gli occhi mi si riempirono di lacrime. Ringraziai Dio che nel corso della mia vita mi avesse concesso di conoscerlo, che egli volesse sostenere la mia vita ed aver pietà di un essere insignificante pieno di peccati come me. Ardentemente lo pregai che la mia vita potesse essere consacrata a far la sua volontà. Sentii la sua risposta, che dovessi fare la sua volontà di giorno in giorno, in umiltà e povertà, lasciando Lui, l'Altissimo, giudice se dovessi un giorno portare di Lui testimonianza più cospicua. Poi, lentamente, l'estasi abbandonò il mio cuore; cioè, sentii che Dio aveva ritratto a sè quella comunione che mi aveva concesso, e fui allora capace di muovermi, per quanto piano piano, tanto fino a quell'istante mi aveva dominato l'emozione interiore. — Inoltre, siccome avevo pianto dirottamente per parecchi minuti, avevo gli occhi gonfi e non desideravo che i miei compagni mi vedessero. Lo stato di estasi può aver durato quattro o cinque minuti, sebbene al momento mi fosse sembrato che durasse molto più a lungo. I miei compagni mi aspettarono dieci minuti alla crocevia di Barine, ma io impiegai venticinque o trenta minuti a raggiungerli; perchè, se ben ricordo, essi mi dissero che li avevo fatti ritardare venticinque minuti. L'impressione provata da me era stata così profonda, che nello scendere lentamente dal colle mi chiedevo se fosse possibile che Mosè sul Monte Sinai si fosse trovato in una comunione più intima con Dio. Debbo aggiungere che in questa mia estasi, Dio non aveva nè forma, nè colore, nè odore, nè sapore: il senso della sua presenza non era accompagnato da alcuna localizzazione determinata. Era piuttosto come se la mia personalità si fosse trasformata per la presenza di uno *Spirito spirituale*. Ma più cerco le parole per descrivere questo intimo processo, più sento l'impossibilità di riuscire a renderlo con alcuna delle immagini usuali. L'espressione meglio atta a riprodurre ciò che sentivo è questa: Dio era presente, per quanto invisibile: egli non cadeva sotto alcuno dei miei sensi, eppure la mia coscienza lo percepiva ».

L'aggettivo « mistico » si applica tecnicamente, per lo più, a stati di breve durata. Certo che quegli stati di rapimento, quali li descrivono i due ultimi autori citati sono qualche cosa di mistico, e di questo dovremo parlare in una prossima Conferenza. Intanto voglio riportare il sunto di un'altra percezione mistica, sorta in una mente disposta da natura ad un'ardente pietà. Lo prendo dalla collezione di Starbuck. La signora che ce ne dà il resoconto è figlia di uno scrittore ben conosciuto a' suoi tempi come avversario del Cristianesimo. La subitaneità della sua conversione dimostra bene quanto debb'essere connaturale a certe menti il sen-

so della presenza di Dio. Essa racconta di essere stata allevata nella più completa ignoranza della dottrina Cristiana, ma che, trovandosi in Germania, in seguito a conversazioni con alcuni amici cristiani, lesse la Bibbia, pregò, finchè, un bel giorno tutto il mistero della Redenzione le balenò dinnanzi agli occhi come un fiume di luce.

« Fino a questo giorno, essa scrive, non ho mai compreso come si potesse scherzare con la religione e i comandamenti di Dio. All'istante medesimo in cui udii il grido del Padre mio che mi chiamava, il mio cuore sussultò riconoscendolo. Corsi, tendendo le braccia, gridando: « Ecco, eccomi, Padre mio! Oh! me fortunata, che debbo fare? » — « Amarmi » rispose il mio Dio — « Sì, sì », risposi, piena di passione — « Vieni a me », disse mio Padre — « Vengo », anelò il mio cuore. Mi fermai io per rivolgergli alcune domande? Non una sola. Non mai mi occorse di domandarmi se io era degna di dubitare della mia capacità, o di chiedermi che cosa pensassi della sua Chiesa o... di aspettare di essere soddisfatta. Soddisfatta! Ma lo ero. Non avevo forse trovato il mio Dio Padre? Non mi amava Egli? Non mi aveva Egli chiamata? Non vi era forse una chiesa in cui entrare?... Da allora ho avuto risposte dirette alle mie preghiere, — così espressive da darmi del tutto l'impressione di una conversazione con Dio. L'idea della realtà di Dio non mi ha più abbandonata per un solo momento ».

Conosco un altro caso di un uomo di 27 anni, la cui impressione, sebbene forse altrettanto caratteristica, è però meno vivamente descritta:

« In molte occasioni ho sentito di avere gustato un periodo di intima comunione colla Divinità. Questo avveniva senza che lo chiedessi e senza che me lo aspettassi, e sembrava consistere puramente in una obliterazione transitoria di tutti i convenzionalismi che d'ordinario circondano e velano la mia esistenza... Una volta ciò avvenne mentre dal vertice di un'alta montagna guardavo un'ampia distesa di campagna travagliata da monti e vallate, chiusa al fondo dall'oceano che ascendeva tutt'attorno verso l'orizzonte, e un'altra volta, sempre dallo stesso vertice di montagna, non vedendo però tutto intorno sotto di me che un mare di bianche nuvole, dalla superficie del quale sorgevano alcuni alti picchi simili a quello su cui mi trovavo, e che ora emergevano, ora sprofondavano come se trattenuti sulle àncore. Ciò ch'io provava in quelle occasioni era come una perdita temporanea della mia identità personale, accompagnata da una specie di allucinazione interiore, che mi rivelava una significazione più profonda di quello che ero solito attribuire alle cose della vita. È in ciò che trovo la mia

giustificazione quando dico di essere stato in comunicazione con Dio. Certamente l'assenza di un tale essere significherebbe il caos. Io non so concepire la vita senza la sua presenza ».

Del senso più abituale e, per così dire, cronico della presenza di Dio, l'esempio seguente, tolto dalla collezione di Starbuck, può servire a dare un'idea. Esso ci è fornito da un uomo di 49 anni — e probabilmente migliaia di Cristiani ordinari ci fornirebbero una descrizione pressochè identica dei loro sentimenti.

« Dio è per me più reale di qualunque pensiero, o cosa, o persona. Io ne sento la presenza in modo positivo, tanto più quanto più vivo in armonia colle sue leggi quali sono scritte nel mio corpo e nella mia mente. Lo sento nello splendore del sole e nella pioggia; e un misterioso timore misto ad una deliziosa tranquillità e fiducia sono i termini meglio atti a descrivere i miei sentimenti. Io gli parlo come a un compagno e nella preghiera e nella lode, e la nostra comunione è piena di delizia. Egli mi risponde ogni volta, spesso con parole così chiare che talvolta mi sembra che sia il mio orecchio esteriore che me ne reca il suono, ma generalmente con forti impressioni mentali. Abitualmente un passo delle Scritture mi rivela qualche nuovo aspetto di Lui, il suo amore per me, la cura sua della mia salvezza. Potrei riportarne centinaia di esempi in materia di studî, di problemi sociali, di difficoltà finanziarie, ecc. L'idea che Egli mai non mi abbandona, che io son suo ed Egli è mio, costituisce per me una gioia perenne. Senza di essa la vita sarebbe una cosa vuota, un deserto, un'inutilità uniforme e sconfinata ».

Aggiungo alcuni ulteriori esempi forniti da persone diverse per età e per sesso. Essi pure appartengono alla collezione del Professore Starbuck, e potrei facilmente moltiplicarli. Il primo proviene da un giovane di 27 anni:

« Dio è perfettamente reale per me. Io gli parlo e spesso ne ottengo risposte. Pensieri improvvisi e distinti da tutti quelli che sono andato agitando nell'animo mio, mi sorgono nella mente appena mi rivolgo a Dio per aiuto. Poco più di un anno addietro rimasi per qualche settimana nella maggiore perplessità. Quando la preoccupazione cominciò, per un momento fui stordito, ma dopo poco (due o tre ore) potei udire distintamente un passo della Scrittura: « La mia grazia è sufficiente per te ». Ogni volta ch'io pensavo a quella perplessità udivo la medesima frase. Non credo di avere dubitato dell'esistenza di Dio, o di averlo per un istante smarrito dalla coscienza. Dio è entrato molte volte in un modo chiaramente percepibile

nelle cose mie, ed io sento che egli dirige continuamente molte particolarità della mia vita. In due o tre occasioni, mi ha ordinato cose assai contrarie alle mie ambizioni, come ai miei piani ».

Un'altra conferma (che non ha minor valore psicologico pure essendo così decisamente infantile) ce la offre un ragazzo di 17 anni:

« Talvolta quando vado in chiesa mi siedo, partecipo all'Ufficio divino, e prima di andarmene sento come se Dio fosse in me, alla mia destra cantando o leggendo i Salmi con me... E allora sento come di potermi sedere presso di Lui, gettargli le braccia intorno, baciarlo, ecc. Quando sto prendendo la Santa Comunione all'Altare, cerco di unirmi a Lui, e per solito sento la sua presenza ».

Faccio seguire alcune altre citazioni alla rinfusa:

« Dio mi circonda, come un'atmosfera fisica. Esso mi sta più vicino del mio respiro. Letteralmente io vivo in Lui, in Lui mi muovo ed in Lui ho il mio essere ».

« A volte mi pare di essere in sua reale presenza e di parlare con Lui. Talvolta mi giungono risposte alle preghiere, dirette e sopraffacenti nella loro rivelazione della presenza e del potere di Dio. Talvolta invece Dio mi sembra lontano, ma è sempre per colpa mia ».

« Io provo il senso di una presenza, forte, e ad un medesimo tempo dolcissima, che aleggia su di me. Talvolta essa sembra avvilupparmi, come con due braccia che mi sostengano ».

Tale è l'immaginazione ontologica dell'uomo, e tanta è la forza di convinzione di ciò che essa crea. Esseri non raffigurabili vengono sentiti come reali, e sentiti con un'intensità simile a quella delle allucinazioni. Essi determinano la nostra attitudine vitale, non meno decisamente di quanto l'attitudine vitale delle persone che amano è determinata dal senso abituale, da cui ciascuna di esse è ossessa, della presenza dell'altra al mondo. Ognuno sa che colui che ama ha questo senso continuato della esistenza del suo idolo, anche quando la sua attenzione si dirige ad altri oggetti ed egli non si rappresenta i tratti dell'oggetto amato. Egli non può dimenticarla; senza interruzione essa lo pervade sempre più intimamente.

Ho parlato della forza di convinzione che possiedono questi sentimenti, e debbo indugiarmi un istante su questo punto. Questi

sentimenti per coloro che li provano sono convincenti quanto può esserlo qualunque esperienza sensibile diretta, e per regola, sono assai più convincenti di quanto non siano i resultati ottenuti in base alla semplice logica. Vero è che essi possono mancare completamente, e probabilmente diversi fra voi qui presenti non li possiedono in alcuna spiccata misura: ma se li possedete, e li possedete con una certa forza, è assai probabile che voi non sappiate non considerarli come percezioni genuine della verità, come rivelazioni di una sorta di realtà che nessun argomento contrario, per quanto non sappiate rispondervi a parole, può espellere dalla vostra credenza. In filosofia si suole spesso chiamare *razionalismo* l'opinione opposta al misticismo. Il razionalismo sostiene che per qualunque delle nostre credenze si devono rintracciare delle ragioni definibili. Queste ragioni, pel razionalismo, debbono consistere di quattro cose: 1) principî astratti definitamente constatabili; 2) fatti sensitivi determinati; 3) ipotesi determinate basate sui medesimi fatti; e 4) inferenze determinate, logicamente desunte le une dalle altre. Vaghe impressioni di qualche cosa di indefinibile non trovano posto nei sistemi razionalisti, i quali nel loro lato positivo rimangono certamente una tendenza intellettuale ottima, perchè, non solo ne derivano tutte le nostre filosofie, ma la scienza fisica (fra le altre buone cose) ne è un risultato.

Pur nondimeno, se consideriamo il complesso della vita mentale dell'uomo, quale essa esiste, o quella vita degli uomini che giace all'infuori della loro erudizione e del loro sapere, e che essi intimamente e privatamente perseguono, noi dobbiamo confessare che la parte di questa vita che il razionalismo può spiegarci è relativamente superficiale. Essa indubbiamente è quella parte che ha il *prestigio*, perchè possiede la loquacità, può sfidarvi alle prove, e far della logica, e demolirvi a parole. Ma essa può non riuscire a convincervi e convertirvi, se le vostre mire sono opposte alle sue conclusioni. Solo che voi possediate affatto tali intuizioni, sentite che esse sorgono da elementi della vostra natura assai più profondi di quelli che stanno al livello più loquace e dove domina il raziocinio. Tutta la vostra vita subcosciente, i vostri impulsi, le vostre fedi, i vostri bisogni, le vostre divinazioni hanno preparato le premesse, delle cui conseguenze la vostra coscienza ora sente il peso: e qualche cosa entro di voi sa che quelle conseguenze debbono essere più vive di qualunque discorso tratto a fil di logica

razionalistica, per quanto acuto, che ad esse si contrapponga. Tale inferiorità del livello razionalistico come fondamento della credenza, è altrettanto manifesto quando il razionalismo argomenta in favore, come quando argomenta contro la religione. Quella vasta letteratura intorno alle prove dell'esistenza di Dio tratte dall'ordine della natura, e che un centinaio d'anni addietro sembravano così irresistibilmente convincenti, oggi non fa altro che raccogliere la polvere nelle biblioteche, per la semplice ragione che la nostra generazione ha cessato di credere in un Dio come quello di cui quelle prove parlavano. Qualunque egli possa essere, noi *sappiamo* oggi che egli non è più quel costruttore puramente esteriore di « piani » destinati a render manifesta la sua « *gloria* », di cui i nostri progenitori tanto si estasiavano, sebbene non ci sia possibile chiarire nè agli altri, nè a noi stessi, in qual modo noi sappiamo questa cosa. Io sfido chiunque di voi qui a render perfettamente conto della sua convinzione che Dio, se esiste, debba essere un personaggio di natura più tragica e universale di quell'Essere di cui sopra.

La verità è che tanto nella sfera metafisica quanto in quella religiosa, le ragioni che possono trovare un'espressione, sono convincenti soltanto quando il nostro senso inarticolato della realtà è già stato impressionato in favore della medesima conclusione. Allora veramente le nostre intuizioni e i nostri ragionamenti operano d'accordo, e da questa cooperazione possono germinare quei grandi sistemi rivoluzionatori del mondo come la filosofia Buddista e quella Cattolica. Sempre però, in tali casi, la nostra credenza naturale, impulsiva, è ciò che mette insieme il corpo di verità originario, mentre la nostra filosofia articolatamente espressa non fa che tradurle in formole complete. La sicurezza non ragionata, istintiva ed immediata, è la cosa profonda in nói, l'argomentazione ragionata ne è soltanto la lustra apparente. Gli istinti trascinano, l'intelligenza non fa che venir dietro. Se qualcuno sente la presenza di un Dio vivente nel modo descritto nelle citazioni da me fatte or ora, i vostri argomenti critici, per quanto superiori possano essere, tenteranno invano di scuotere la fede.

Vogliate però osservare che io ancora non dico che sia *meglio* che il subcosciente ed il non-razionale mantengano a questo modo il primato nel regno della religione. Io mi contento di constatare un dato di fatto.

Questo, riguardo al nostro senso della realtà degli oggetti religiosi. Desidero, però, dire ancora una parola circa le attitudini che per loro caratteristica sogliono risvegliarlo.

Abbiamo già ammesso che sono *solenni*; ed abbiamo veduto per quali ragioni si debba pensare che la più caratteristica di quelle attitudini è quella specie di gioia che nei casi estremi può risultare da un assoluto sacrifizio di sè. Il senso della specie dell'oggetto a cui ci si abbandona serve assai a determinare la composizione precisa di tale gioia, e l'intero fenomeno è così complesso, che alcuna formula semplice può ricoprirlo. Nella letteratura del soggetto la tristezza e la gioia sono volta per volta esaltate. L'antico detto che è la paura che ha creato gli Dei trova largo conforto di prove in tutte le epoche della storia religiosa; nondimeno la stessa storia dimostra qual parte la gioia è atta ad avervi. Talvolta la gioia è stata primitiva; tal'altra secondaria, risultando soltanto dalla felicità di esser liberati dalla paura. Quest'ultima condizione di cose, che è la più complessa, è anche la più completa; ed io credo che procedendo oltre nel nostro studio, troveremo ampia ragione per non dover lasciar fuori nè tristezza, nè gioia, se vogliamo osservare la religione colla larghezza di spirito che essa richiede. Considerata nei suoi termini più completi possibili, la religione di un individuo comprende degli stati tanto di contrazione, quanto di espansione del suo animo. Ma la mescolanza quantitativa di questi stati d'animo e l'ordine loro variano tanto da un'epoca del mondo all'altra, da un sistema di pensiero all'altro, da un individuo ad un altro, che voi potete insistere tanto sul terrore e la sottomissione, quanto sulla pace e la libertà, come elementi essenziali della religione, e pur rimanere sostanzialmente entro i limiti della verità. L'individuo costituzionalmente cupo e quello costituzionalmente vivace sono costretti a rilevare ed a vantare aspetti opposti di ciò che sta davanti ai loro occhi.

L'individuo religioso, cupo per costituzione, fa perfino della sua pace religiosa una cosa molto severa. Vi si sente sempre il pericolo di qualche cosa d'ignoto nell'aria. La flessione, la contrazione, non sono mai completamente soppresse. Sarebbe fanciullesco o frivolo, ottenuta la liberazione, erompere in canti, gridi di gioia, dimenticando subito il pericolo tuttora imminente. Prostratevi, piuttosto, prostratevi, perchè siete nelle mani di un Dio vivente. Nel libro di Giobbe, per esempio, l'impotenza dell'uomo e l'onnipo-

tenza di Dio sono il pensiero di continuo dominante la mente dell'autore. « È più alto del cielo; che cosa puoi fare tu? — È più basso dell'inferno; che cosa puoi mai sapere? ». Vi è come un'amara voluttà in tale convinzione, che molti uomini sono atti a provare, e che costituisce il maggiore avvicinamento, ottenibile per loro, all'estasi della gioia religiosa.

« In Giobbe », dice l'autore di *Mark Rutherford*, scrittore freddamente veritiero, « Dio ci rammenta che l'uomo non è la misura di ogni cosa da lui creata. Il mondo è immenso, ed è costrutto secondo un piano od una teoria che l'uomo non può afferrare. In ogni sua parte esso è *trascendente*. Questo il tenore di ogni versetto, ed il segreto, se uno ve ne ha, dell'intero poema. Sufficiente o insufficiente, null'altro vi è... Dio è grande e noi ignoriamo i suoi disegni. Egli prende da noi tutto ciò che abbiamo; ma pure, se possediamo pazientemente le anime nostre, può darsi che traversiamo la vallata delle ombre, per risorgere nella luce del sole. Può darsi e può non darsi... Che cosa possiamo noi dire più di quello che Dio disse dai nembi, più di duemila e cinquecento anni addietro? » (1).

Se, invece, osserviamo l'individuo ardente, troviamo che questi sente la liberazione come incompleta, finchè la pena non è vinta completamente e il pericolo è dimenticato. Individui siffatti forniscono descrizioni che alle menti cupe di cui abbiamo parlato un momento fa, sembrano mancare completamente di quella solennità che fa della pace religiosa una cosa tanto differente dalle gioie puramente animali. Secondo diversi autori si potrebbe chiamare religioso un atteggiamento, anche quando non vi rimanesse ombra di sacrifizio o di sottomissione, nessuna tendenza alla flessione, il menomo inclinare del capo. Qualunque « ammirazione abituale o regolata », dice il Prof. J. R. Seeley (2), « può essere chiamata una religione »; ed infatti egli ritiene che la nostra Musica, la nostra Scienza, la nostra cosidetta « Civiltà », come sono organizzate attualmente e coll'ammirazione che vien loro dedicata, formano la più genuina religione del nostro tempo. Certamente, il modo deciso e non ragionato in cui sentiamo il dovere di infliggere la nostra civiltà alle razze « inferiori » per mezzo di fucili

---

(1) *Mark Rutherford's Deliverance*, London, 1885, pagg. 196-8.

(2) Nel suo libro (temo troppo poco letto) dal titolo *Natural Religion*, 3ª ediz., Boston, 1886, pagg. 91, 122.

Hotchkiss, ecc., non può non rammentarci precisamente l'antico spirito dell'Islam che diffondeva colla spada la sua religione.

Nella mia ultima Conferenza vi citai l'opinione ultra-radicale di Havelock Ellis, che l'allegria, di qualunque genere, può essere considerata come un esercizio religioso, perchè essa reca testimonianza della emancipazione dell'anima. Citai tale opinione per dimostrarne l'inesattezza. Ma ora si tratta di chiarire più esattamente le cose relativamente alla tendenza ottimistica del pensiero. È una questione di gran lunga troppo complessa per poter venir decisa senza un ponderato esame. Propongo quindi che dell'ottimismo religioso noi facciamo il soggetto delle due prossime Conferenze.

Conferenze IV e V

LA RELIGIONE DEL PERFETTO EQUILIBRIO MENTALE

Se rivolgessimo la domanda: « Qual'è la preoccupazione e l'interesse principale della vita dell'uomo? » una delle risposte sarebbe certamente: « La felicità ». Come conquistare, come trattenere, come ricuperare la felicità, è infatti per la maggior parte degli uomini di tutti i tempi il movente nascosto di ogni cosa che fanno o che di buon grado sopportano. La scuola edonistica in etica deduce la vita morale interamente dalle sensazioni di felicità o di infelicità che i differenti modi di condotta recano con sè; e nella vita religiosa, ancor più che in quella morale, felicità ed infelicità sembrano essere i due poli intorno ai quali ogni interesse si aggira. Noi non abbiamo bisogno di andare tanto oltre da dire coll'autore che ho citato poc'anzi che qualunque entusiasmo persistente, come tale, è religione; nè abbiamo bisogno di chiamare il semplice atto di ridere un esercizio religioso; dobbiamo però ammettere che qualunque stato di gioia permanente può *determinare* quella specie di religione che consiste in un'ammirazione piena di gratitudine per il dono ricevuto di una così felice esistenza, e dobbiamo pure ammettere che i modi più complessi di provare il sentimento religioso sono maniere nuove di produrre la felicità, splendide vie interiori ad una soprannaturale felicità, quando il primo dono dell'esistenza naturale è infelice, come così spesso accade.

Esistendo simili rapporti fra religione e felicità non può arrecare meraviglia che molti uomini arrivino a considerare la felicità

che procura una credenza religiosa come una prova della sua veridicità. Se una credenza rende un uomo felice, egli quasi inevitabilmenmente l'accetta. Una simile credenza *meriterebbe* di essere vera; quindi è vera; ecco, giusta od erronea che sia, una delle « inferenze immediate » della logica religiosa che ha corso comune fra gli uomini.

« La immediata vicinanza dello Spirito divino », dice un autore tedesco (1), « può essere sperimentata nella sua realtà; — anzi, *solo* sperimentata. Ed il segno per mezzo del quale la presenza e la vicinanza dello spirito sono rese irrefutabilmente chiare per coloro che le hanno percepite, è la *sensazione assolutamente incomparabile di felicità* che si connette con tale vicinanza, e che perciò non è soltanto, per noi, un sentimento possibile ed appropriatissimo da provarsi quaggiù, ma è la prova migliore e più indispensabile della realtà di Dio. Nessun'altra prova è convincente allo stesso grado e quindi la felicità è il punto da cui deve prendere le mosse ogni nuova teologia efficace ».

Nell'ora che ci sta dinanzi noi prenderemo in esame i modi più semplici della felicità religiosa, rimandando ad una seconda volta il trattare delle forme più complesse.

In moltissime persone la gioia è congenita ed invincibile. L'« emozione cosmica » prende in esse inevitabilmente la forma dell'entusiasmo e della libertà. Non parlo soltanto di quanti sono animalmente felici. Mi riferisco invece a coloro i quali, quando l'infelicità si presenta o si propone loro, si rifiutano assolutamente ed in modo positivo di provarla, come se fosse qualche cosa di volgare o di scorretto. Noi vediamo persone siffatte, di ogni età, avviticchiarsi appassionatamente al loro senso della bontà, della vita, e ciò, nonostante la durezza delle loro condizioni, e nonostante le sinistre teologie fra le quali sono nati. Dal bel principio la loro religione è una comunione di sentimento colla divinità. Gli eretici che predicavano prima della Riforma erano abitualmente accusati dagli scrittori della Chiesa di pratiche immorali, allo stesso modo in cui i primi Cristiani venivano accusati dai Romani di abbandonarsi alle orgie. È probabile che non vi sia stato alcun periodo di tempo in cui il rifiuto ostinato di pensar male della vita non sia stato idealizzato da un numero di persone bastante a formare delle sette, palesi o segrete, proclamanti tutte le cose naturali essere permesse. La

(1) C. Hilty, *Glück*, Dritter Theil, 1900, pag. 18.

massima di Sant'Agostino, *Dilige et quod vis fac* — purchè tu ami [Dio], fa ciò che ti piace — è, moralmente, una delle osservazioni più profonde, eppure essa è piena, per quelle persone di cui si parlava sopra, di passaporti oltre i confini della moralità convenzionale. A seconda dei loro caratteri, esse possono essere state raffinate o grossolane; ma in ogni tempo la loro credenza è rimasta sufficientemente sistematica per costituire un'attitudine religiosa determinata. Per esse Dio era un datore di libertà, ed ecco vinto il morso del male. San Francesco ed i suoi discepoli immediati appartenevano, in complesso, a questa categoria di anime, di cui naturalmente esistono infinite varietà. Rousseau nei primi anni della sua vita letteraria, Diderot, B. e de Saint-Pierre e molte altre delle menti direttrici del movimento anticristiano del XVIII secolo appartenevano a questo tipo di ottimismo. Essi dovevano la loro influenza ad una certa autorità del loro sentimento, che la Natura, purchè sappiate fidarvi di essa, è assolutamente buona.

È da augurare che ciascuno di noi abbia qualche amico, che sarà forse più facilmente una donna che un uomo, e giovane piuttosto che vecchia, l'anima della quale abbia questa serena tinta color del cielo, le cui affinità siano piuttosto coi fiori, con gli uccelli e con tutte le incantevoli innocenze, che colle oscure passioni umane, che non sappia pensare male nè dell'uomo nè di Dio, ed in cui il rapimento religioso, posseduto fin dall'inizio, non presupponga alcuna liberazione da un precedente stato di oppressione.

« Dio possiede su questa terra due famiglie di figli », dice Francis W. Newman (1), « i nati una volta e i nati due volte »; e i primi descrive a questo modo: « Essi vedono Dio, non come un giudice severo, non come un glorioso Potentato, ma come uno spirito che anima un mondo bello ed armonioso, Benefico e Dolce, Misericordioso e Puro. Tali anime, in generale, non hanno tendenze metafisiche; nè si ripiegano per spiare entro se stesse. Perciò non sono mai disperate delle loro imperfezioni; eppure sarebbe assurdo chiamarle presuntuose, perchè a mala pena si può dire che pensino a se stesse affatto. Questa qualità un po' infantile della loro natura rende loro assai sereno il sentiero della religione, poichè esse non sono intimidite innanzi a Dio più di quanto lo sia un fanciullo alla presenza di un Imperatore, davanti al quale i suoi genitori tremano: nel fatto manca loro la vivida concezione di alcuna delle qualità di cui consta il lato più severo

(1) *The Soul; its sorrows and its aspirations*, 3ª ediz., 1852, pag. 89-91.

della Maestà di Dio (1). Egli è per loro la personificazione della Bontà e della Bellezza. Essi ne leggono il carattere, non nel mondo condotto dall'uomo, ma in una armoniosa e romantica natura. Del peccato umano essi non trovano traccia alcuna nei loro cuori, nè molta ne trovano nel mondo: e l'umana sofferenza non fa che indurli alla tenerezza. Perciò, quando essi si avvicinano a Dio nessun turbamento occupa l'animo loro; e senza essere ancora spirituali nel senso più elevato della parola essi provano nonostante una certa compiacenza e forse un senso di eccitamento romantico nella loro semplice adorazione ».

Caratteri come questo trovano un terreno molto più favorevole nella Chiesa Romana, che nel Protestantesimo, in cui i modi del sentimento sono stati fissati da menti d'ordine pessimista. Ce n'è stato però un discreto numero anche fra i protestanti; e menti di quest'ordine hanno avuto e continuano ad avere un ufficio direttivo e costruttivo negli sviluppi dell'Unitarianismo e del Latitudinarianismo in generale. Emerson stesso ne è un esempio assai notevole. Theodore Parker ne è un altro; — ed ecco un paio di passi caratteristici tratti dalla sua corrispondenza (2): —

« I dotti ortodossi dicono: « Nei classici pagani non trovate alcuna coscienza del peccato ». «Questo è vero, e Dio sia lodato perciò. Essi erano consci dell'ira, della crudeltà, dell'avarizia, dell'intemperanza, della voluttà, dell'ozio, della codardia e di tanti altri vizi effettivi; combattevano e si liberavano di siffatte deformità, ma non avevano coscienza dell'« inimicizia con Dio », e non si gettavano a terra piangendo e gemendo per un male non esistente. Ho commesso numerosi falli nella mia vita, e ne commetto tuttora: sbaglio il segno, traggo l'arco di nuovo e tiro ancora. Ma non sono conscio di detestare Dio, o l'uomo, o il diritto, o l'amore, e so che c'è molta « salute in me » ed anche al presente si nascondono entro di me tante buone cose ». — In un'altra lettera Parker scrive: « Ho nuotato per tutta la mia vita in acque chiare e dolci: talvolta erano un poco fredde, o la corrente era contraria e un po' forte, pure non era mai così violenta da non potere essere affrontata e vinta. Dai giorni della mia prima fanciullezza quando mi rotolavo nelle alte erbe... fino all'attuale maturità quasi canuta, non è passato un solo giorno che non abbia lasciato un po' di miele nell'alveare della memoria, da cui io possa trarre alimento alla presente dolcezza. Quando rammento gli anni... mi pervade un senso di dolcezza e di me-

(1) Intesi una volta una signora descrivere il piacere che le procurava il pensare che « poteva sempre rannicchiarsi in seno a Dio ».

(2) John Weiss, *Leife of Theodore Parker*, I, 152, 32.

raviglia pensando come cose tanto piccole possano rendere così ricco un semplice mortale. Debbo però confessare che principalissime fra tutte le mie delizie furono sempre quelle di ordine religioso ».

Un'altra felice descrizione del tipo di coscienza di coloro che nascono una volta sola, e si sviluppano diritti e naturalmente senza alcun elemento di compunzione morbosa o di crisi, lo troviamo nella risposta che il Dottor Everett Hale, l'eminente predicatore e scrittore Unitario, fece ad una delle circolari del Dottor Starbuck. Ne cito una parte:

« Osservo con profondo rincrescimento, come in un grande numero di biografie si parli di lotte religiose quasi fossero una cosa essenziale alla formazione dell'eroe. Debbo parlarne per dire che gode di un vantaggio inestimabile chiunque ha la fortuna (che io ho avuto) di nascere in una famiglia in cui la religione è semplice e razionale: chiunque è educato nella teoria di una simile religione non saprà mai che cosa siano questi dibattiti religiosi o irreligiosi. Io ho sempre saputo che Dio mi amava, e gli sono sempre stato grato pel mondo in cui mi aveva posto. Io sono sempre stato felice di dirglielo e sono sempre contento di ricevere i suoi consigli... Ricordo perfettamente che quando giunsi all'età virile i romanzi semi-filosofici del tempo trattavano bene spesso dei giovani e delle giovani che stavano per affrontare il « problema della vita ». Io non avevo alcuna idea di ciò che fosse il problema della vita. Vivere con tutte le mie forze mi sembrava assai facile, imparare dove erano tante belle cose da imparare, m'appariva piacevole e quasi ovvio; dare una mano, se se ne presentava l'occasione, naturale; e se uno faceva tutto questo, infine, godeva la vita per non poter fare altrimenti, e senza bisogno di provare a se stesso di doverne godere... Un bambino al quale è stato sempre detto che egli è il bimbo di Dio, che egli può vivere e muoversi e trovare in Dio il suo essere, e che quindi possiede una forza sconfinata per vincere qualsivoglia difficoltà, prenderà la vita molto più facilmente, e assai probabilmente farà di più di quegli al quale sarà stato insegnato che è il figlio della vergogna e del peccato ed è completamente incapace di cose buone » (1).

Non è possibile non riconoscere in simili scrittori la presenza di un temperamento organicamente formato per la gioia e che fatalmente non può, come fanno i temperamenti opposti, fermare la sua attenzione sugli aspetti più tristi della natura. In certi in-

(1) STARBUCK, *Psychology of Religion*, pag. 305-6.

dividui l'ottimismo può divenire addirittura semi-patologico. È come se non fossero capaci di provare una amarezza anche transitoria o un'umiltà momentanea, e ciò, per una specie di anestesia congenita (1).

Il più splendido esempio contemporaneo di una simile inabilità a sentire il male è naturalmente quello di Walt Withman:

« La sua occupazione favorita », scrive il Dott. Burke, suo discepolo, « era quella di andare girovagando od oziando all'aperto, solo, guardando l'erba, gli alberi, i fiori, gli effetti di luce, i vari aspetti del cielo, ascoltando gli uccelli, i grilli, le rane canterine, e i mille suoni della natura. Era evidente che tutte queste cose davano a lui un piacere ben maggiore di quello che esse diano agli uomini ordinari. Prima di conoscerlo, continua il Dr. Burke, non mi era mai capitato di vedere un uomo trarre un piacere, una felicità così assoluta da simili cose. Egli era innamorato dei fiori, tanto selvatici che di giardino, di qualunque specie fossero. Egli ammirava, credo, le siringhe e i girasoli quanto le rose. E forse nessun uomo al mondo ha amato tante cose ed è stato indifferente per un così scarso numero di esse quanto Walt Withman. Tutti gli oggetti naturali possedevano, secondo lui, una grazia speciale. Tutte le viste, tutti i suoni gli aggradivano. Sembrava che amasse (ed io credo che li amasse davvero) tutti gli uomini e tutte le donne e tutti i bambini che vedeva (sebbene non lo abbia sentito dire che ne prediligesse alcuno), ma ognuno che lo conoscesse sentiva di essere ama-

(1) « Io non so a quali leggi fisiche ascriveranno un giorno i filosofi i sentimenti melanconici », scrive B. de Saint-Pierre, « poichè per me essi sono le più voluttuose fra tutte le sensazioni », ed infatti egli destina una serie di capitoli della sua opera sulla Natura, ai *Plaisirs de la Ruine*, ai *Plaisirs des Tombeaux*, alle *Ruines de la Nature*, ai *Plaisirs de la Société*, uno più ottimista dell'altro.

Questo ritrovare un piacere nel dolore è frequente nell'adolescenza, e quel tipo di sincerità che è Marie Bashkirtscheff esprime benissimo tale sentimento:

« Nonostante questa depressione e questa sofferenza così ininterrottamente prolungata, io non condanno la vita. Al contrario, essa mi piace e la trovo buona. Lo crederete? Io trovo tutto dolce e piacevole, perfino le mie lacrime, la mia pena. Godo di piangere, sono contenta della mia disperazione. Godo di essere esasperata e triste. Tutte queste cose io sento come altrettante diversioni, ed amo la vita loro malgrado. Ho bisogno di vivere in mezzo ad esse. E sarebbe crudele che io morissi mentre sono così adattabile. Grido, mi dispero, e nello stesso tempo sono soddisfatta — no, non è propro questo — non saprei come esprimermi. Ma ogni cosa nella vita mi piace, trovo tutto gradevole, e in mezzo alle mie più fervide preghiere per ottenere la felicità, mi sento contenta di essere infelice. Non sono io che subisco ciò; il mio corpo si lamenta e piange; ma qualche cosa entro di me, e che è sopra di me, gode di tutto questo ». *Journal de Marie Bashkirtscheff*, vol. I, pag. 67.

to da lui, non meno che gli altri. Non lo ho mai sentito arrabbiarsi o discutere, nè mai l'ho inteso parlar di denaro. Egli trovava sempre una giustificazione, talvolta scherzosa, talvolta seria, per quelli che parlavano duramente di lui e dei suoi scritti, e spesso mi parve che l'opposizione dei nemici gli facesse piacere. Quando lo conobbi la prima volta, pensavo che egli si sorvegliasse, non volendo dar seguito al risentimento, all'antipatia, al rimprovero. Non potevo capacitarmi che un individuo potesse essere assolutamente privo di certi stati d'animo. Ma dopo una lunga osservazione, compresi che una tale indifferenza o una tale incoscienza erano cose perfettamente reali. Non parlava mai con asprezza di alcuna nazionalità o di alcuna classe di persone, nè di alcuna epoca della storia del mondo, nè di alcun mestiere o di qualche occupazione commerciale, neppure di alcun animale, di alcun insetto, nè di cose inanimate o leggi della natura, nè di alcun effetto di queste, quali le malattie, le deformità, la morte. Mai non si lamentava, nè brontolava, sia del tempo, sia dei dolori, delle malattie o d'altre cose. Non imprecava mai. Non l'avrebbe potuto, infatti, poichè mai parlava irritato. Mai mostrò di aver paura, nè credo l'abbia sentita mai » (1).

Walt Withman deve la sua importanza nella letteratura all'avere sistematicamente espulso dai suoi scritti ogni elemento contrattile. I soli sentimenti che egli si permetteva di esprimere erano di ordine espansivo, e li esprimeva in prima persona, non come lo potrebbe fare un qualsiasi individuo mostruosamente pieno di sè, ma in nome di tutti gli uomini, per modo che tutte le sue parole sono pervase da un'appassionata e mistica emozione ontologica, e finiscono per persuadere il lettore che uomini e donne, vita e morte, come ogni altra cosa, tutto è divinamente buono.

È avvenuto così che moltissime persone considerano oggi Walt Withman come il restauratore dell'eterna religione naturale. Egli le ha pervase del suo amore per i compagni, della sua gioia che egli ed esse esistessero. Delle società si sono perfino formate per il suo culto, esiste un periodico per la sua propagazione, ed in esso si vanno già disegnando le linee rispettive dell'ortodossia e dell'eterodossia; si scrivono da altri degli inni con quella sua particolare prosodia; e, perfino, lo si confronta esplicitamente col fondatore della religione cristiana, in modo non del tutto lusinghiero per quest'ultimo.

Si parla spesso del Withman come di un « pagano ». Attual-

(1) R. M. Burke, *Cosmic consciousness*, pagg. 182-6 (passim).

mente una simile parola significa, l'uomo dalla natura prevalentemente animale, e privo del sentimento del peccato; Un Greco od un Romano colla sua particolare coscienza religiosa. Ora nè nel primo, nè nel secondo di questi sensi quella parola riesce ad una definizione del nostro poeta. Egli è qualche cosa più del semplice uomo animale che non ha saggiato il frutto dell'albero della scienza del bene e del male. Egli ha pur sufficiente coscienza del peccato per avere una specie di tremito nella sua indifferenza a questo riguardo, una specie di conscio orgoglio per la sua mancanza di flessioni o di contrazioni, che nel vostro vero pagano, nel primo senso della parola, non si sarebbero manifestati.

« I could turn and live with animals, they are so placid and self-contained,
I stand and look at them long and long;
They do not sweat and whine about their condition.
They do not lie awake in the dark and weep for their sins.
Not one is dissatisfied, not one is demented with the mania of owning things,
Not one kneels to another, nor to his king thal lived thousands of years ago,
Not one is respectable or unhappy over the whole earth » (1).

Nessun pagano autentico avrebbe potuto scrivere queste notissime linee. Ma d'altra parte Withman è meno di un Greco o di un Romano; perchè la coscienza di costoro, anche nei tempi omerici, era tutta piena dell'amara mortalità e fugacità di questo mondo, mentre Walt Withman si rifiuta assolutamente di avere una simile coscienza. Quando, per esempio, Achille sta per massacrare Licaone, il piccolo figliuolo di Priamo, e lo ascolta chiedere mercè, si ferma per dirgli: —

Nessun da morte scamperà, nessuno
De' Teucri, e meno del tuo padre i figli.
Muori dunque tu pur. Perchè sì piangi?
Morì Patroclo, che miglior ben era.
E me, bello qual vedi e valoroso,
E di gran padre nato e di una Diva,
Me pur la morte ad ogni istante aspetta.
E di lancia o di strale un qualcheduno
Anche ad Achille rapirà la vita (2).

---

(1) *Song of myself*, 32.

(2) *Iliade*, I, libro XXI, vv. 141-150, Trad. MONTI.

E Achille selvaggiamente sgozza colla spada il povero ragazzo, lo lancia per un piede nello Scamandro e invita i pesci del fiume a divorare il bianco adipe di Licaone. Come in questo esempio la crudeltà e la simpatia sono entrambe sincere, ma non si mescolano e agiscono l'una sull'altra; così in generale Greci e Romani mantenevano tutta la loro gioia e la loro tristezza non mescolate ed intere. Buoni per istinto, essi non riconoscevano il peccato, e neppure erano posseduti dal desiderio di salvare il credito dell'universo, così da insistere come tanti di *noi* insistono, nell'asserire che ciò che ci appare direttamente come un male dev'essere un bene in formazione, o qualche cos'altro di altrettanto ingegnoso. Per gli antichi Greci invece il buono era buono ed il cattivo proprio cattivo. Essi non negavano mai i mali della Natura, — il verso di Walt Withman « Ciò che diciamo buono è perfetto, e ciò che chiamiamo cattivo è altrettanto perfetto », sarebbe stato un puro nonsenso per essi, — nè inventarono mai, al fine di sfuggire a questi mali, un altro mondo, migliore, immaginario, nel quale, assieme ai mali, non troveremmo alcuna delle innocenti gioie dei sensi. Questa integrità delle reazioni istintive, questa libertà da ogni sofisticheria come da ogni costrizione morale, dava una certa tragica dignità all'antico sentimento pagano. Ora questa qualità gli sfoghi di Withman non posseggono. L'ottimismo di lui è cosa troppo voluta e diffidente; il suo Vangelo ha un tantino della bravata e un leggiero sapore di affettazione (1); ora questo ne diminuisce l'efficacia rispetto ad alcuni lettori, i quali pur non di meno hanno le migliori disposizioni verso l'ottimismo, che in complesso sono inclini ad ammettere che per molti ed importanti rispetti, Withman appartiene di buon diritto alla schiera genuina dei profeti.

Se, quindi, diamo il nome di equilibrio mentale alla tendenza a considerare tutte le cose come buone, troviamo che convien distinguere due modi, l'uno meno volontario, l'altro più volontario e sistematico, di essere mentalmente equilibrato. Nella prima varietà l'equilibrio consiste in una sensazione generale di felicità al contatto immediato delle cose. Nella varietà più sistematica, invece,

(1) « Dio ha paura di me! » mi diceva un simile titano dell'ottimismo un bel mattino in cui si sentiva più vivace e cannibalistico del solito. La spavalderia della frase mostrava che tutta una educazione Cristiana d'umiltà faceva ancora sentire i suoi effetti sull'animo suo.

esso consiste piuttosto in una maniera astratta di concepire le cose come buone. Ogni maniera astratta di concepire le cose procede scegliendone qualche aspetto particolare come la essenza loro, attuale, trascurando gli altri aspetti. Ora l'equilibrio mentale sistematico, considerando il bene come l'aspetto essenziale ed universale degli esseri, esclude deliberatamente il male dal proprio campo visivo: e sebbene, enunciato così assolutamente, ciò possa sembrare un *tour de force* difficile da compiersi per una persona intellettualmente sincera con se stessa ed onesta verso i fatti, basta riflettervi un momento per vedere come la situazione sia troppo complessa per potersi prestare a così facile critica.

Anzitutto la felicità, come ogni altro stato emozionale, possiede quella cecità ed insensibilità verso i fatti contrari, che le furono date come armi istintive di protezione contro un possibile turbamento. Quando veramente si possegga la felicità, il pensiero del male non può acquistare senso di realtà, più di quanto possa acquistarne il pensiero del bene quando domina la melanconia. Per l'uomo che sia attivamente felice, per qualunque causa, il male non può, addirittura, essere creduto. Egli deve ignorarlo, e allo spettatore può allora sembrare che egli perversamente chiuda gli occhi al male e gli imponga silenzio.

Ma c'è ancor più: questa imposizione di silenzio, in una mente perfettamente candida ed onesta, può divenire una politica religiosa voluta, o un partito preso. Molto di ciò che chiamiamo male, è dovuto interamente al modo in cui noi prendiamo le cose. Esso può così spesso convertirsi in un bene fortificante e tonico, per un semplice cambiamento dell'attitudine interna di colui che soffre, da quella della paura a quella della lotta; e così spesso il suo aculeo si smussa non solo, ma giunge perfino a dar piacere, quando, dopo aver vanamente cercato di scuotercelo di dosso, accettiamo di guardarlo bene in faccia e di sopportarlo di lieto animo, che un uomo è indotto, anche semplicemente per un punto d'onore, di fronte, a molti dei fatti che a tutta prima sembrano turbargli ogni pace, ad adottare questa via di scampo. Rifiutatevi di ammetterne la perniciosità; disprezzatene il valore; ignoratene la presenza; volgete altrove la vostra attenzione; e, almeno per ciò che riguarda voi stessi, se anche i fatti sussistono, non ne sussisterà più il carattere perverso. Giacchè è col vostro pensiero che li rendete buoni o cattivi; dominare il vostro pensiero dovrà essere la vostra principale preoc-

cupazione. In tal guisa prende il suo posto, nel mondo della filosofia, l'adorazione deliberata di un indirizzo ottimistico del pensiero. E una volta insediatavi, diventerà arduo il tracciarne i limiti legittimi. In suo favore infatti non solo lavora l'istinto pur così umano della felicità, colla sua tendenza a difendersi coll'ignoranza, ma anche ideali più elevati hanno molto da dire. L'attitudine dell'infelicità non è soltanto penosa, è vile ed antiestetica. Che cosa può essere più basso ed indegno della sensazione brontolona, qualunque siano i mali esteriori che ne sono causa? Che cosa vi può essere di più antipatico e dannoso, di più inutile per trarsi d'impiccio? Essa non fa che fissare e perpetuare il disturbo che le ha dato origine, aumentando il danno totale della situazione. Ad ogni prezzo, quindi, noi dobbiamo cercare di limitare l'impero del cattivo umore, dobbiamo schernirlo ed in noi stessi e negli altri, senza mostrargli la minima tolleranza. Ma è impossibile attuare una simile disciplina nella sfera subbiettiva, senza porre entusiasticamente in rilievo gli aspetti più brillanti, e ridurre contemporaneamente al minimo gli aspetti tetri ed oscuri della sfera obbiettiva delle cose. E così la risoluzione nostra di non abbandonarci al dolore, cominciando da un punto relativamente facile e secondario della nostra personalità, può non arrestarsi prima di aver sottoposto tutto quanto il reale ad una concezione sistematica abbastanza ottimistica da adattarsi ai fini suoi.

In tutto ciò non parlo ancora della mistica intuizione o persuazione che il complesso totale delle cose *debba* assolutamente essere buono. Siffatta mistica persuasione ha compiuto una funzione enorme nella storia della coscienza religiosa, e più avanti dovremo prenderla in accurato esame. Per ora non abbiamo bisogno di andare tanto oltre. Pel mio assunto presente mi bastano quelle condizioni di rapimento più ordinarie e non mistiche. Tutti gli stati morali molto invadenti, tutti gli entusiasmi passionali rendono l'uomo insensibile al male in qualche suo aspetto. Le pene ordinarie non spaventano il patriota, la più elementare prudenza è mandata al diavolo dall'amante impaziente. Quando la passione è ardente, la sofferenza può addirittura essere glorificata; purchè sia per la causa ideale, la morte può perdere ogni sua amarezza, la tomba ogni sua vittoria. In questa condizione di cose, l'ordinario contrasto fra il bene ed il male è assorbito in una più alta denominazione, in un eccitamento onnipossente che travolge il dolore, e

che l'individuo saluta come la sensazione coronatrice della vita sua. Questo è veramente vivere, egli dice, ed io esulto dell'eroica ventura e dell'occasione che mi si offre.

La coltivazione sistematica dell'equilibrio mentale come attitudine religiosa è consona pertanto con importanti correnti della umana natura, è quindi ben altro che una cosa assurda. Nel fatto, noi la coltiviamo tutti più o meno anche quando la teologia che professiamo dovesse coerentemente evitarcela. Sogliamo distogliere, per quanto è possibile, dalla malattia e dalla morte la nostra attenzione, e le innumerevoli cose raccapriccianti richieste dalla nostra vita sono collocate fuori di vista e non mai menzionate, per modo che il mondo che noi conosciamo ufficialmente nella letteratura ed in società è soltanto una finzione poetica di gran lunga più gentile, più pulita e migliore del mondo nella sua realtà (1).

I progressi del cosidetto liberalismo, nella Cristianità, avvenuti durante gli ultimi cinquant'anni, possono essere chiamati opportunamente una vittoria, nella Chiesa, dell'equilibrio mentale, sulla morbosità colla quale l'antica teologia del fuoco infernale era più o meno connessa. Attualmente abbiamo numerose congregazioni i cui predicatori, invece di magnificare la nostra coscienza del peccato, sembrano continuamente preoccupati di diminuirne il valore. Essi ignorano, e perfino negano, l'eterno castigo, e si soffermano a rilevare la dignità dell'uomo, piuttosto che la sua depravazione. Essi considerano la preoccupazione continua dell'antico Cristiano per la salvezza dell'anima sua, come qualcosa di malaticcio, da condannarsi piuttosto che da ammirarsi; ed un'attitudine energica e « muscolare » per così dire, che ai nostri antenati sarebbe apparsa addirittura un'eresia, ha finito per divenire agli occhi loro un elemento ideale del carattere cristiano. Io non sto ora a chiedermi se siano o no nella ragione, mi basta porre in rilievo il cambiamento.

(1) « Man mano che procedo oltre in questa vita, giorno per giorno, io divento sempre più come un fanciullo inselvatichito: io non mi posso assuefare a questo mondo, alla procreazione, all'eredità, alla vista, all'udito; le cose più comuni sono un grave pondo per me. La superficie graziosa, liscia, lucente della vita, ed il suo fondo cupo, osceno, orgiastico — o menadico — formano uno spettacolo col quale nessuna forza di abitudine riesce a riconciliarmi ». R. L. STEVENSON, *Lettres*. II, 355.

Le persone a cui mi riferisco hanno conservato per la massima parte la loro connessione normale col Cristianesimo, nonostante che ne rigettino i più pessimistici elementi teologici. Ma in quella « teoria dell'evoluzione » che dopo un intero secolo di graduale elaborazione si è diffusa così rapidamente durante gli ultimi venticinque anni sull'Europa e sull'America, noi scorgiamo le basi di una nuova forma di religione naturale che ha completamente spostato il Cristianesimo, dal pensiero di gran parte della nostra generazione. L'idea di un'evoluzione universale si presta ad una dottrina di miglioramento e di progresso generale che soddisfa tanto bene ai bisogni religiosi del mentalmente equilibrato, che sembrerebbe quasi fatta apposta per lui. Infatti noi troviamo l'« evoluzionismo » interpretato in tal modo ottimistico ed accolto come un sostitutivo alla religione in cui nacquero, da un'infinità di contemporanei i quali o hanno avuto una coltura scientifica, o si sono appassionati per la cosidetta « scienza popolare », e che avevano già cominciato a sentirsi interiormente a disagio con ciò che appariva loro vi fosse di rigido ed irrazionale nella ortodossia cristiana. Siccome gli esempi valgono meglio delle descrizioni, desidero citare un documento ricevuto dal prof. Starbuck in risposta alle sue Inchieste. Lo stato mentale dello scrivente, può, se si vuole, venir chiamato una religione, perchè è la sua reazione di fronte alla totalità della natura, perchè è sistematica e riflessiva, e lealmente lo avvince a ideali interiori determinati. Credo riconoscerete in lui, nella sua mancanza di sensibilità e nella sua invulnerabilità un po' grossolana di spirito, un tipo contemporaneo abbastanza familiare.

D. Che cosa significa Religione per voi?

R. Nulla; e per quanto posso capire ed osservare io, essa mi sembra anche inutile per gli altri. Ho sessantasette anni ed ho abitato in X per cinquant'anni, commerciando durante quarantacinque; per conseguenza ho una certa esperienza della vita e degli uomini, ed anche un po' delle donne, e trovo che le persone più religiose e più pie sono per lo più quelle che maggiormente difettano di rettitudine e di moralità. Gli uomini che non vanno in Chiesa e non hanno convinzioni religione sono i migliori. Pregare, cantare degli inni, far dei sermoni, sono cose perniciose, esse c'insegnano soltanto a contare su qualche potere soprannaturale, mentre dovremmo contare soltanto su noi stessi. Sono totalmente astemio dall'idea di Dio. L'idea di Dio è stata generata dalla paura, dall'ignoranza e da una deficenza totale di qualsiasi conoscenza della Natura. Se dovessi morire in questo

momento, trovandomi in ottime condizioni per la mia età, tanto fisicamente che mentalmente, mi sceglierei una morte rallegrata dalla musica, dall'esercizio fisico o da qualche altro divertimento razionale. Come un orologio che si ferma noi moriamo, nell'uno e nell'altro caso non esiste immortalità.

D. Che cosa vi viene in mente in corrispondenza alle parole: Dio, Paradiso, Angeli, ecc.?

R. Nulla affatto. Sono un uomo senza religione. Queste parole sono per me non-sensi mistici.

D. Avete nella vostra esperienza qualche fatto che vi sia apparso come provvidenziale?

R. Nessuno. Non esiste in natura alcun potere che sovrintenda ai nostri destini. Una semplice osservazione un po' attenta o la conoscenza delle leggi scientifiche, convince chiunque di ciò.

D. Quali cose muovono più efficacemente le vostre emozioni?

R. Il canto e la musica allegra; preferisco una tarantella ad un oratorio. Mi piacciono Scott, Burns, Byron, Longfellow, più di tutti Shakespeare, ecc. Dei canti l'Inno nazionale americano, la Marsigliese, e tutti i canti che eccitano moralmente e sollevano lo spirito: ma gli inni patetici e slavati sono la mia antipatia. Adoro la natura, e specialmente la bella stagione, e fino a pochi anni addietro facevo ogni domenica lunghe passeggiate a piedi in campagna, spesso perfino di 12 miglia, senza stancarmi, e in bicicletta perfino di 40 o 50. Ora ho abbandonato la bicicletta. Non vado mai in chiesa, ma frequento le conferenze quando ne capitano di buone. Tutti i miei pensieri e le mie meditazioni sono di un genere sano e lieto, perchè, invece di dubitare e di temere, vedo le cose quali sono, e perciò cerco adattarmi al mio ambiente. Questa è per me la legge suprema. L'uomo è un animale progressivo. E sono contento di sapere che fra mille anni avrà fatto un gran progresso dallo stato in cui ora si trova.

D. Che concetto avete del peccato?

R. Mi sembra che il peccato sia una condizione morbosa, incidentale allo sviluppo non sufficientemente avanzato dell'uomo. Noi dobbiamo pensare che fra un milione di anni, l'equità, la giustizia ed il buon ordine mentale e fisico si saranno fissati ed organizzati in modo che nessuno sarà più capace di avere l'idea del peccato.

D. Che temperamento avete?

R. Nervoso, attivo, sveglio mentalmente e fisicamente. Dolente che la natura ci obblighi a dormire.

Se noi siamo in cerca di un cuore affranto e contrito, è evidente che non è verso questo confratello che dovremo voltarci. La sua

soddisfazione per il limitato ed il finito lo chiude come in una conchiglia d'ostrica, e lo protegge da ogni doglianza morbosa per essere così lontano dall'Infinito. Questo individuo ci offre un esempio eccellente dell' ottimismo che si può incoraggiare mediante la « scienza popolare ».

Quanto a me, una corrente infinitamente più importante e più interessante, dal punto di vista religioso, di quella che dalla scienza naturale muove verso l'equilibrio mentale è quella che si è ultimamente diffusa per tutta l'America e che sembra acquistare maggior forza ogni giorno, — io non so qual piede abbia essa già preso in Europa, — e che viene spesso designata col nome di « *Mind cure movement* » (movimento per la rigenerazione mentale, cura psichica). Esistono numerose sètte di questo « Nuovo Pensiero », per adoperare un altro nome che esso ama portare; ma i loro punti concordanti sono così numerosi ed estesi, che le differenze che li dividono possono venire trascurate per il nostro fine presente, ed io considero questo movimento senza apologie, ma come un semplice fatto.

Esso è uno schema di vita deliberatamente, volutamente ottimistico, e possiede due lati, uno speculativo ed uno pratico. Durante il suo sviluppo progressivo nell'ultimo quarto di secolo, esso ha assorbito un numero rilevante di contributi ed attualmente merita di essere considerato come una genuina potenza religiosa. Esso, per esempio, ha raggiunto quello stadio in cui la richiesta di una letteratura ad esso relativa è sufficientemente grande perchè già si senta dagli editori il bisogno di metterne fuori una produzione in parte almeno adulterata, meccanicamente fabbricata per il mercato, — un fenomeno, questo, che mi pare non si osservi mai finchè le religioni non hanno oltrepassato i primi ed incerti loro inizi.

Una delle sorgenti dottrinali della « cura psichica », o rigenerazione mentale, sono i quattro Evangeli; un'altra sorgente è l'Emersonianismo e il trascendentalismo americano; un'altra è l'idealismo di Berkeley; un'altra è lo spiritismo coi suoi messaggi relativi alla « Legge », al « Progresso », allo « Sviluppo »; un'altra è l'evoluzionismo ottimistico proprio della « Scienza popolare » di cui ho parlato poco fa; e finalmente vi ha contribuito lo studio della religione Indù. Ma il fatto più caratteristico del movimento della « Cura psichica » è un'ispirazione ben più diretta. I pionieri di questa fede hanno acquistata una credenza intuitiva nel potere salu-

tare onnipossente delle attitudini dell'equilibrio mentale come tale, nella potenza conquistatrice del coraggio, della speranza, della fiducia, — e correlativamente un disprezzo profondo pel dubbio, per la paura, per la confusione, come per tutte le condizioni di precauzione mentale (1). — In un senso generale l'esperienza loro si è venuta consolidando in grazia dell'esperienza pratica dei loro discepoli; e questa esperienza forma oggidì un considerevole agglomerato.

I ciechi hanno potuto vedere, i paralitici camminare, gli immobili hanno potuto muoversi, persone che tutta la loro vita erano state ammalate sono ritornate in buona salute. I frutti morali non sono stati meno notevoli. L'adorazione sistematica di un'attitudine equilibrata si è dimostrata possibile per un'infinità di persone che non avrebbero mai sospettato in se stesse una simile capacità; la rigenerazione del carattere è stata ottenuta su larga scala: e la giocondità è stata restituita in un numero infinito di famiglie. L'influenza indiretta di tutto questo è stata grande. I principii della cura psichica cominciano ad impregnare talmente l'aria, che se ne coglie lo spirito, per così dire, di seconda mano. Si sente parlare del « Vangelo del rilassamento » (*Gospel of Relaxation*), del « Movimento del non badarci » (*Don't Worry Movemente*), di persone che mentre stanno vestendosi al mattino vanno ripetendo: « Giovinezza, salute, vigore! » come il motto che deve servir loro quella giornata. Le querimonie sulla stagione sono giunte ad essere in molte famiglie proibite; e sempre più la gente va riconoscendo essere cattiva educazione il parlare di sensazioni sgradevoli, o il tener conto delle indisposizioni o degli inconvenienti ordinari della vita. Questi principii tonici generali dell'opinione corrente sarebbero buoni ed utili quand'anche non fossero veri quei resultati straordinari che se ne raccontano. Ma questi abbondano realmente ed in modo tale, che possiamo permetterci di trascurare gli innume-

(1) *Cautionary Verses for Children*: Questo titolo di un'opera assai diffusa, che vide la luce in principio del passato secolo, mostra bene quanto la musa del Protestantesimo evangelico inglese, collo sguardo fisso all'idea del pericolo, abbia in definitiva deviato dalla libertà. La cura mentale o psichica può essere considerata come una reazione contro tutta quella religione di ansietà cronica che contraddistingue la prima parte del Secolo XIX, nei circoli evangelici d'Inghilterra e di America.

revoli insuccessi e le delusioni che vi sono frammisti (perchè in tutte le cose umane il « fiasco » è cosa naturale) allo stesso modo in cui possiamo passar sopra alla vacua verbosità di una parte considerevole di letteratura ivi connessa, di cui una parte è così riboccante di sentimentalismo ottimistico così vago ed indeterminato, che qualunque intelletto scientificamente educato ne trova la lettura assolutamente intollerabile.

Resta però il fatto che la diffusione del movimento è dovuta ai suoi frutti pratici, e la piega eminentemente pratica del carattere del popolo americano non si è mai manifestata così chiaramente quanto col fatto che questa, che è l'unico loro contributo originale alla filosofia sistematica della vita, viene ad essere così strettamente congiunta alla terapeutica concreta. All'importanza della « Cura psichica » per la rigenerazione mentale le professioni mediche e clericali degli Stati Uniti cominciano ora ad aprire gli occhi, per quanto con estrema malavoglia e con forti proteste. Essa è evidentemente destinata a uno sviluppo sempre maggiore, così speculativo come pratico, e gli scrittori più recenti ne sono di gran lunga i migliori rappresentanti (1). Si comprende che, allo stesso modo in cui esistono molte persone che non possono pregare, ancor più ve ne siano che non possono in alcun modo essere influenzate dalla « Cura psichica »; ma ciò non ha importanza. Per conto nostro immediato il punto importante è che siano in numero così grande di persone che possono subire una simile influenza. Essi formano un tipo psicologico che merita di essere studiato con rispetto (2).

---

(1) Mi riferisco al Sig. Horatio W. Dressen ed al Sig. Henry Wood, specialmente al primo. Le opere del Dresser sono pubblicate da G. P. Putnam's Sons, New York e London, e quelle del Sg. Wood, dai librai Lee e Shephard, Boston.

(2) Per chi potesse dubitare della mia testimonianza, posso citare un altro autore, il Dott. H. H. Goddard, della Clark University, la tesi del quale: « Gli effetti della mente sul corpo quali sono dimostrati dalle cure mediante la fede » è pubblicata nell'*American Journal of Psychology* del 1899 (vol. X). Questo critico, dopo avere largamente studiati i fatti, conclude che esistono realmente le guarigioni procurate colla cura psichica, ma che esse non sono affatto differenti da quelle attualmente riconosciute dalla scienza « ufficiale » sotto il nome di cure mediante la suggestione; la fine, poi, del suo Saggio contiene un'interessante ipotesi fisiologica circa il modo in cui agiscono le idee suggestive (pag. 67 dell'Estratto). Quanto al fenomeno generale della stessa cura psichica, il Dottor Goddard scrive: « Nono-

Studiamo ora il loro *Credo* un po' più da vicino. La base fondamentale su cui questo riposa, non è altro che la base comune di ogni esperienza religiosa, il fatto cioè che l'uomo possiede una duplice natura ed è in relazione con sfere di pensiero, una più superficiale, l'altra più profonda, nell'una o nell'altra delle quali egli può imparare a vivere più abitualmente. La sfera più superficiale e più bassa è quella delle sensazioni corporee, degli istinti e dei desiderii, dell'egotismo, del dubbio e dei più bassi interessi personali. Ma laddove la teologia cristiana ha sempre considerato il *malvolere* come il difetto essenziale di questa parte della natura umana, i sostenitori della *cura mentale* dicono invece che il marchio del male distintivo di essa è la *paura*; ed è questo ciò che dà un sapore completamente nuovo alle loro convinzioni.

---

stante la severa critica a cui abbiamo sottoposto tutte le relazioni che ci sono giunte circa cure avvenute, rimane ugualmente un rilevante materiale, che dimostra la potente influenza della mente sulle malattie. Molti casi si riferiscono a malattie diagnosticate e curate dai migliori medici del paese o in Ospedali ragguardevoli senza alcuna riuscita. Persone colte ed istruite sono state trattate con questo metodo con ottimi risultati. Malattie di lunga durata sono state migliorate ed anche guarite. Abbiamo rintracciato l'elemento mentale nella medicina primitiva, in quella popolare, nella medicina ufficiale e nella stregoneria, ecc. Siamo convinti perciò che non si potrebbe comprendere l'esistenza di pratiche siffatte se non guarissero le malattie; mentre, se le guariscono, l'efficacia deve risieder nell'elemento mentale. La stessa argomentazione si applica a quelle scuole terapeutiche dell'ultima ora che prendono il nome di « Cura divina » (Divine Healing) e « Scienza cristiana » (Christian Science). È appena concepibile che la forte schiera di persone intelligenti note e distinte come *Mental Scientists* possa sussistere, se non si trattasse che di un'illusione. Non è la cosa di un giorno; non è limitata a poche persone; nè è un fenomeno locale. È vero che sono riferiti molti insuccessi, ma ciò non fa che rafforzare il loro argomento. Debbono infatti esistere moltissimi e notevolissimi successi per compensare gli insuccessi, altrimenti questi avrebbero messo in chiaro l'illusione... La Scienza Cristiana, la Cura Divina, la Scienza mentale non curano — nè ciò è possibile nella natura delle cose — tutte le malattie; non di meno, le applicazioni pratiche dei principii generali della scienza mentale nel senso più ampio della parola tendono a prevenire tutte le malattie... Troviamo prove sufficienti per convincerci che un'opportuna riforma nell'attitudine mentale solleverebbe molti pazienti da mali che il medico ordinario non è capace di rimuovere; ch'essa può persino allontanare il momento della morte per più di una vittima, oltre ogni potere delle cure ordinarie; e l'aderire fiduciosamente ad una filosofia della vita più verace può mantenere un uomo in buona salute e concedere al medico di dedicarsi soltanto ad alleviare le malattie che nulla può prevenire » (pag. 33-34 dell'Estratto).

« La paura », per citare uno degli scrittori della scuola (1), « ha avuto la sua funzione nel processo evolutivo, e sembra costituire nella maggior parte degli animali tutta quanta la loro preveggenza; ma che essa debba rimanere a far parte del patrimonio mentale in uno stadio civile di vita è cosa assurda. Io penso che l'elemento della paura nella preveggenza in uno stadio civile di vita non serva di stimolante a quelle persone più civilizzate per le quali il dovere e l'inclinazione sono motivi naturali, ma agisca come elemento di debolezza e di scoraggiamento. Non appena la paura cessa di essere necessaria, essa diviene un elemento di scoraggiamento, e deve essere assolutamente messa da parte, come si recide la carne morta dai tessuti viventi. Onde approfondire l'analisi della paura e rendere più precisa la descrizione dei suoi sintomi, ho foggiata la parola *"Fearthought"* (pensiero della paura), la quale deve rappresentare l'elemento inutile e dannoso del *"Forethought"* (della preveggenza), o pensiero del futuro, ed ho definito l'« ansia » (*worry*) come il pensiero pauroso in contraddizione al pensiero previdente. Ho pure definito il pensiero della paura come un'auto-imposizione od auto-suggestione di inferiorità, per poterlo porre là dove merita di stare, nella categoria cioè delle cose miserabili, non necessarie, e quindi non degne di essere rispettate ».

Gli scrittori della « cura mentale » non risparmiano le critiche acerbe alle « abitudini di miseria » o di « martirio » che vengono ingenerate dal prevalere della paura.

« Considerate per un istante le abitudini di vita in cui siamo nati o in cui viviamo. Vi sono certe convenzioni o abitudini e pretese esigenze sociali; vi sono pregiudizi, prevenzioni teologiche, una concezione generale del mondo. Vi sono idee conservatrici circa la nostra prima educazione, il matrimonio, le occupazioni della vita. Subito dopo troviamo una lunga fila di previsioni; per esempio, che dobbiamo soffrire certe malattie dell'infanzia, dell'età media, della vecchiaia; il pensiero che dobbiamo invecchiare, perdere le nostre facoltà e ridivenire come bambini; mentre sopra ogni cosa incombe l'idea e la paura della morte. Poi vi è una serie di speciali timori, di aspettative sconvolgenti: per esempio, le idee associate con certi alimenti, la paura di un certo vento, il terrore del caldo, le ansie e i dolori associati al freddo, la preoccupazione delle correnti d'aria e lo spavento della febbre del fieno che dovrebbe venire a mezzogiorno del 14 agosto, e così via per una serie senza fine di paure, spaventi, smarrimenti, ansietà, aspettative, pessimismi morbosi, e tutta la schiera di apparizioni che

(1) Horace Fletcher, *Happiness as found in Forethought minus Fearthought*. Menticulture Series, II. Chicago and New York. Stone, 1897, pag. 21-25.

tutti i nostri compagni di vita, e specialmente i medici, ci aiutano ad evocare, un esercito insomma degno di stare in riga col « ballo macabro di categorie esangui » (*unearthly ballet of bloodless categories*), di cui parla il Bradley.

« Ma questo non è tutto. Questa vasta schiera è rinforzata da una infinità di volontari nella vita giornaliera: la paura delle disgrazie, la possibilità di sventure, di perdite finanziarie, di furti, d'incendi o di dichiarazioni di guerra. E non par che basti il temere per se stessi. Se un amico nostro è ammalato dobbiamo temere sempre un peggioramento o la morte. Se qualcuno è triste... la simpatia porta a mettersi all'unisono colla sua sofferenza, coll'effetto certo di accrescerla » (1).

« L'uomo », dice un altro di questi scrittori, « porta spesso il marchio della paura prima di far la sua entrata nel mondo esterno; egli è allevato nella paura; tutta la sua vita è spesa a temere la malattia e la morte, per modo che tutta la sua mentalità si storce, limitata e depressa, e perfino il corpo segue questo esempio vile e meschino... Pensate ai milioni di anime sensitive e coscienziose fra i nostri antenati, che debbono avere vissuto sotto l'impero perpetuo di un simile incubo! Non è spesso sorprendente che esista affatto la salute? Soltanto l'amore divino sconfinato, solo la sua esuberanza e la sua vitalità che costantemente ci pervadono, anche a nostra insaputa, possono in una certa misura neutralizzare un tal oceano di morbosità » (2).

Da queste citazioni si vede bene quanto la nozione della caduta dell'uomo che hanno i discepoli della « Cura psichica », diverga da quella dei Cristiani ordinari (3) anche se i primi adoperano così spesso la terminologia cristiana.

---

(1) H. W. Dresser, *Voices of Freedom*, New York, 1899, pag. 38.

(2) Henry Wood, *Ideal Suggestions through Mental Photography*, Boston, 1899, pag. 54.

(3) Se essa diverga poi tanto dalla nozione che ne aveva Cristo medesimo, è questione che lasciamo agli esegeti da decidere. Secondo Harnack, il sentimento di Gesù a riguardo del male è assai analogo a quello dei nostri « curatori mentali ». « Qual'è la risposta di Gesù a Giovanni Battista? » domanda l'Harnack, e sostiene che sia la seguente: « I ciechi vedono, e i paralitici camminano, i lebbrosi sono purificati, e i sordi odono, i morti risorgono, il Vangelo viene predicato ai poveri ». Questo è « l'avvento del Regno dei cieli », o piuttosto, il « Regno » è in queste parole salvatrici. Dalla vittoria sulla miseria, sul bisogno, sulla malattia, deve risultare a Giovanni che i nuovi tempi sono giunti. L'eliminazione dei demoni è soltanto una parte di quest'opera di redenzione, *ma Gesù accenna a questa parte come al senso ed al suggello della propria missione*. Così egli si rivolge al disperato, al

La loro nozione della natura superiore dell'uomo quasi non è meno divergente, perchè è decisamente panteistica. Ciò che vi è di spirituale nell'uomo appare nella filosofia della cura psichica come in parte cosciente ma per la maggior parte subcosciente; e per via di questa parte subcosciente noi siamo in comunione già colla divinità, senz'alcun intervento della Grazia e senza l'immediata creazione di un nuovo uomo interiore. E siccome questo modo di vedere è variamente espresso dai differenti scrittori, così noi vi troviamo traccie del misticismo cristiano, dell'idealismo trascendentale, del vedantismo e della psicologia moderna dell'Io subliminale. Una o due citazioni ci metteranno a questo punto di vista centrale:

« Il grande fatto centrale dell'universo è quello spirito di vita infinita e di potere che sta dietro ad ogni cosa, che si manifesta in ed attraverso ogni cosa. Questo è ciò che io chiamo Dio. Non mi importa del nome con cui voi lo chiamate: Luce Misericordiosa, Provvidenza, Perispirito, Onnipotenza, o qualunque termine vi possa apparire più conveniente, ci accordiamo a riguardo del grande fatto centrale. Dio allora riempie da solo l'Universo intero, per modo che tutto viene da Lui, e nulla esiste fuori di Lui. Egli è la vita della nostra vita, la nostra stessa vita. Noi siamo partecipi della vita di Dio; e se anche da Lui differiamo in quanto siamo spiriti individualizzati, — mentre Egli è lo spirito infinito che comprende noi così come ogni altra cosa, — pure, in essenza, la vita di Dio e la vita dell'uomo sono identiche, e perciò sono una cosa sola. Esse non differiscono per essenza o per qualità; ma soltanto per grado.

« Il grande fatto centrale nella vita umana consiste nell'acquisto della coscienza di questa identità della nostra colla Vita Infinita, e nel nostro aprirci pienamente a questo divino afflato. E nella misura in cui siamo consci della nostra identità colla Vita Infinita, e ci apriamo a questo afflato divino, noi ci trasformiamo in un mezzo per cui l'Intelligenza e la Possanza Infinita possono manifestarsi ed agire. E in proporzione al grado in cui realizzate la vostra identità collo Spirito Infinito voi cambierete il

malato, al miserabile, ma non come moralista, e senza alcuna traccia di sentimentalismo. Egli non classifica mai i mali; egli non perde alcun tempo a chiedersi se l'ammalato meriti di essere curato; e non gli capita mai di simpatizzare col dolore o colla morte. Egli non dice in alcun luogo che la malattia sia un'afflizione utile, nè che il male abbia un'azione salutare. No: egli chiama malattia la malattia, e salute la salute. Ogni male, ogni miseria, è per lui una cosa dannosa, ed appartiene al grande regno di Satana; ma sente entro di sè il potere di Salvatore. Egli sa che è possibile avanzare soltanto quando la debolezza è vinta, quando la malattia è guarita ». *Das Wesen des Cristenthums*, 1900, pag. 39.

disagio in agio, la disarmonia in armonia, la sofferenza ed il dolore nella ferrea salute e nella forza. Riconoscere la vostra propria divinità, e l'intima relazione vostra coll'Universale è come attaccare le cinghie del nostro meccanismo alla motrice dell'Universo. Non si è costretti a rimanere nell'inferno se non in quanto lo vogliamo; e quando ci piaccia di così risalire, tutte le potenze superiori dell'Universo si combineranno per aiutarci verso il cielo » (1).

Passiamo ora da queste considerazioni più astratte, a qualche dato più concreto fornitoci dall'esperienza a riguardo della religione della « Cura psichica ». Posseggo moltissime risposte pervenutemi da corrispondenti diversi — la sola difficoltà sta nella scelta. Le due prime che citerò sono di due miei amici personali. Uno di essi, una donna, scrivendo come segue, esprime bene, come si vedrà, il senso di comunione colla potenza infinita, da cui sono ispirati tutti i discepoli della « Rigenerazione mentale ».

« La prima causa nascosta di ogni malattia, di ogni debolezza, di ogni depressione è *il senso umano di separazione* da quella Divina Energia che noi chiamiamo Dio. L'anima che può sentire ed affermare con confidenza serena ma giubilante, come già faceva il Nazareno: « Io e mio Padre siamo una sola cosa », non ha più bisogno nè di guaritori, nè di guarigione. Questa è tutta la verità, in un guscio di noce, e nessuno potrà trovare pel senso di perfetta salute altra base fuori di questo fatto di invincibile comunione divina. La malattia non può toccare l'uomo che poggia i piedi su questa stabile roccia, e che sente ad ogni momento e ad ogni ora l'influenza di questo Soffio Divino. Se tutt'uno coll'Onnipotenza, come può la coscienza essere invasa dalla stanchezza; come la scintilla indomabile essere assalita dal male?

« Questa possibilità di annullare per sempre la legge della fatica è stata esuberantemente provata mio malgrado; perchè la mia vita giovanile è stata amareggiata da moltissimi anni di grave invalidità, avendo io gli arti inferiori paralizzati. I miei pensieri non erano meno impuri di quanto non siano oggi, sebbene la mia credenza nella necessità delle malattie fosse densa e non illuminata: ma dalla mia resurrezione alla vita in poi, ho lavorato come risanatore incessantemente per quattordici anni senza un momento di riposo, e vi posso sinceramente affermare che non ho mai conosciuto un istante di fatica o di dolore, sebbene continuamente a contatto di debolezze eccessive, di malattie e di malessere d'ogni sorta. Poichè, come

(1) R. W. Trine, *In Tune with the Infinite*, 26° migliaio. New York, 1899.

potrebbe una parte cosciente della Divinità soffrire di un male qualsiasi? giacchè « È più grande colui che è *con* noi che tutto quanto può opporsi a noi » ».

Il mio secondo corrispondente, pure una donna, mi scrive:

« Una volta la vita mi appariva difficile. Ad ogni istante mi abbattevo, colta da ciò che si chiama prostrazione nervosa, accompagnata da una terribile insonnia, che mi metteva quasi sull'orlo della pazzia, e da altri disturbi, specie degli organi digestivi. Ero stata allontanata da casa mia, ed affidata a medici, avevo preso tutti i narcotici, avevo sospeso ogni lavoro, mi ero iperalimentata e seguitavo a visitare ed a consultare tutti i medici che potevo avere a mia disposizione. Ma non potei guarire mai in un modo permanente finchè il « Nuovo Pensiero » prese possesso di me.

« Credo che la cosa che mi fece maggiore impressione sia stato l'avere appreso il fatto che noi dobbiamo mantenerci in relazione assolutamente costante, in contatto mentale (questa parola è per me molto espressiva), con quell'essenza vitale che penetra ogni cosa e che chiamiamo Dio. Ciò è quasi impossibile a riconoscersi, se non lo facciamo *effettivamente* noi stessi, vale a dire volgendoci costantemente al nostro nucleo più intimo, alla nostra coscienza più profonda delle nostre reali personalità, o di Dio in noi, onde essere illuminati dall'interno, allo stesso modo in cui nel mondo esteriore, ci volgiamo verso il sole per trovare la luce, il calore ed il vigore. Quando si faccia questo coscienziosamente, realizzando bene che il volgersi alla luce che brilla nel nostro interno significa vivere in presenza di Dio, o della parte divina del nostro Io, si scoprirà immediatamente l'irrealtà, la falsità degli oggetti verso i quali ci siamo finora rivolti, e che ci hanno interamente tenuti rivolti all'esterno.

« Io sono arrivata a trascurare il valore di questa attitudine per la salute fisica *come tale*, perchè questo si produsse da sè, come resultato incidentale, e non può essere raggiunto per alcun atto mentale speciale o per alcun desiderio di possederlo, se non per quell'attitudine mentale generale di cui abbiamo parlato. Ciò che noi facciamo così spesso l'oggetto della nostra vita, le cose esteriori che ricerchiamo così affannosamente, per le quali tanto spesso viviamo e moriamo, senza che mai ci diano la pace e la felicità, sono tutte cose che vengono da sè come accessori, come il semplice effetto e il resultato naturale di una vita di gran lunga più elevata che si svolge profondamente nel centro del nostro spirito. Questa vita rappresenta la ricerca verace del Regno di Dio, il desiderio ch'Egli domini nei nostri cuori, per modo che tutto il resto non è che ciò che si « aggiunge » come del tutto incidentale ed inaspettato forse; eppure esso è la prova della realtà di questo, che l'ago della bilancia è nel centro perfetto del nostro essere.

« Quando io affermo che per solito facciamo oggetto della nostra vita ciò che non dovrebbe costituire la mira principale dell'opera nostra, mi riferisco a molte cose che il mondo considera come apprezzabili ed eccellenti, come il successo negli affari, la fama come autore ed artista, come medico e come avvocato, o la reputazione per le opere filantropiche. Tali cose dovrebbero essere resultati, non scopi. In questo ordine vorrei mettere pure i diversi piaceri che al momento possono sembrare innocenti o buoni, e sono perseguiti perchè molti li apprezzano — mi riferisco alle convenzionalità, ai piaceri sociali, alle mode nei loro vari sviluppi, che sono generalmente apprezzate dalle masse, sebbene siano spesso cose vane, e perfino malsane superfluità ».

Ecco un altro caso, più concreto, pure di una donna. Io ve li riferisco senza commenti, — perchè esprimono altrettante varietà dello stato mentale che stiamo studiando:

« Io sono sempre stata sofferente dalla prima giovinezza al mio quarantottesimo anno [Qui sono riferiti dettagli di diverse malattie, che io ommetto]. Ero finalmente andata ad abitare Vermont per alcuni mesi, nella speranza che mi giovasse il mutare aria, ma invano, perchè mi indebolivo sempre più, quando un giorno, nella seconda metà di ottobre, mentre stavo riposandomi un pomeriggio, improvvisamente mi parve di sentire pronunciare queste parole: « Guarirai e compirai un'opera che non hai mai sognato di fare ». Queste parole s'impressero siffattamente nel mio spirito, che pensai subito che soltanto Dio poteva avermele suggerite. Credetti alla loro realtà mio malgrado, nonostante la mia debolezza e le mie sofferenze, che continuarono sino a Natale, quando me ne ritornai a Boston. Due giorni dopo un amico mi propose di condurmi da una guaritrice colla « scienza mentale » (questo avvenne il 7 gennaio 1881). La guaritrice disse: « Non c'è nulla al di fuori della Mente: noi siamo l'espressione di una Mente; il corpo è soltanto una credenza mortale; l'uomo è come egli pensa di essere ». Io non potevo accettare tutto ciò ch'ella mi diceva, ma ne tradussi ciò che si riferiva *a me* a questo modo: « Non v'è altro che Dio: sono stata creata da Lui; ho la mente perchè sappia servirmene, e proprio nella misura in cui io saprò applicarla al pensiero di un'azione fisica opportuna, io sarò sollevata fuori dei ceppi dell'ignoranza, della paura e della triste esperienza del passato ». Quel giorno stesso cominciai a mangiare un po' di tutto quello che veniva in tavola per la famiglia, dicendo costantemente a me stessa: « Quella potenza che ha creato lo stomaco, si prenderà cura di ciò che ho mangiato ». Mantenendo ben salde queste considerazioni anche la sera, me ne andai a letto e mi addormentai, dicendomi: « Sono anima, spirito, tutt'una col Pensiero di Dio per me » e dormii tutta la notte

senza svegliarmi, come da anni non mi era avvenuto. Il giorno appresso mi sentii subito come un prigioniero evaso dal carcere, e credetti di aver trovato finalmente il segreto che doveva procurarmi in seguito la salute perfetta. Dieci giorni dopo potevo mangiare di ogni cosa, e due settimane più tardi cominciai ad avere le mie proprie suggestioni mentali positive di Verità che mi dovevano servire come pietre d'appoggio per procedere innanzi. Ne ricorderò alcune, venutemi dopo due settimane:

« 1° Io sono un'Anima, quindi tutto è bene in me.

« 2° Io sono un'Anima, quindi sto bene.

« 3 Una specie di visione interna di me stessa come un animale quadrupede, con una protuberanza sopra ogni parte del mio corpo che era stata la sede di qualche sofferenza, colla mia fisionomia, e che mi pregava di riconoscerlo come me stessa. Risolutamente tenni fisso il mio pensiero sull'idea che mi sentivo bene, e rifiutai di pensare il mio antico io in tale forma.

« 4 La stessa visione della bestia, ma in lontananza, con voce spenta. Di nuovo rifiuto di riconoscerla.

« 5 Una volta ancora la visione, ma questa volta soltanto dei miei occhi con uno sguardo languente; mio nuovo rifiuto. Allora acquistai la convinzione e l'intima coscienza di stare perfettamente bene e di essere sempre stata, essendo un'Anima, un'espressione del perfetto pensiero di Dio. Quella rappresentava per me la separazione netta e completa fra ciò che ero e ciò che sembravo. Da quella volta non perdetti più la visione del mio essere reale, affermando costantemente quella verità, e per gradi (mi costò due anni di aspro lavoro l'ottenerlo) *esprimevo continuamente la salute da tutto il mio corpo* ».

« Nell'esperienza fatta nei diciannove anni consecutivi, questa verità non mi ha mai fallito ogni qualvolta l'ho cercata, sebbene per la mia ignoranza abbia spesso dimenticato di impiegarla; attraverso i miei errori, però, ho appreso la semplicità e la fiducia del bambino ».

Ma temo assai di stancarvi con tanti esempi, per cui dobbiamo ritornare alle generalità filosofiche. Da queste citazioni però vi si rivela già come sia impossibile esimersi dal classificare la « Cura psichica » fra i movimenti essenzialmente religiosi. La sua dottrina della unicità della nostra vita colla vita di Dio, è infatti perfettamente simile ad un'interpretazione della missione di Gesù, che anche in queste conferenze Giffordiane è stata difesa da alcuni dei nostri più eminenti filosofi Scozzesi (1).

(1) Per esempio: *I Cairds*. Cfr. le lezioni fatte a Glascow da EDWARD CAIRD nel 1890-'92.

Ma i filosofi abitualmente pretendono di fornire una spiegazione quasi logica dell'esistenza del male, laddove del fatto generale del male che è nel mondo, dell'esistenza di una coscienza egoistica, timorosa, sofferente e finita, coloro che sanno risanare per mezzo della « Cura psichica » non cercano, almeno per quanto risulta a me, di dare alcuna spiegazione. Per loro il male esiste empiricamente come esiste per tutti, ma in essi predomina il punto di vista pratico, e male si accorderebbe collo spirito del loro sistema lo spendere tempo nel trattarlo come un « mistero » o come un « problema », o nel porre a profitto la lezione sperimentale che esso offre, alla guisa degli aderenti alla Chiesa Evangelica. Non ti curar di lui, ma guarda e passa, come dice Dante! È *Avidhya*, ignoranza! qualcosa puramente da oltrepassarsi e da lasciarsi indietro, oltre il quale trascendere e da dimenticare. La cosidetta Scienza cristiana, la sètta della signora Eddy, è la sezione più radicale dei partigiani della « Cura psichica », nei rapporti loro col peccato. Per questa sètta il male è semplicemente una *bugia*, e chi lo menziona è semplicemente un bugiardo. L'ideale ottimista del dovere ci vieta perfino di concedergli l'onore di un'attenzione esplicita. Naturalmente, come vedremo nella prossima Conferenza, questa è una omissione speculativa dannosa, ma essa si è intimamente collegata ai meriti pratici del sistema che stiamo esaminando. Perchè rimpiangere la filosofia del peccato, ci potrebbe dire uno di questi medici psichici, quando io posso mettervi in possesso di una vita di bene e di felicità?

Dopo tutto, ciò che importa è la vita; e la cura psichica ha sviluppato un sistema vivente di igiene mentale, che si può vantare di aver rigettato nell'ombra tutta la precedente letteratura sulla « Dietetica dello Spirito ». Questo nuovo sistema è interamente ed esclusivamente impregnato di ottimismo. « Il pessimismo porta alla debolezza, l'ottimismo al potere ». « I pensieri sono cose » come stampa a grosse lettere in fondo a ciascuna delle sue pagine uno dei più vigorosi scrittori della « Cura psichica »; e se i vostri pensieri si aggirano sulla salute, la giovinezza, il vigore, il successo, queste cose voi pure arrivate a possedere prima di accorgervene. L'influenza rigeneratrice di un pensare ottimistico, pur che venga pertinacemente perseguito, non può fallire ad alcuno. Ogni uomo possiede immancabilmente questa via d'introduzione alla divinità. La paura, al contrario, come tutti i modi di pensiero contratti, egoistici, porta alla distruzione. La maggior parte dei partigiani della

« cura psichica » mettono fuori una dottrina secondo la quale i pensieri sono « forze », e, in virtù della legge per cui le cose simili attraggono le simili, i pensieri di un individuo si associano come alleati a tutti i pensieri dello stesso carattere che esistono pel mondo. Per modo che, pel solo fatto di pensarvi, ciascuno può trovare in ogni parte le forze divine coll'aprire la propria mente al loro influsso.

Tutto considerato si resta colpiti da una certa similarità psicologica fra il movimento della cura mentale ed il movimento Luterano e Wesleyano. A colui che credendo nel moralismo e nelle opere, chiedeva ansiosamente: « Che cosa debbo fare per salvarmi? », Lutero e Wesley rispondevano: « Voi siete salvo, pur che crediate di esserlo ». E i partigiani della « Cura psichica » si fanno innanzi con le stesse parole precise di emancipazione. Essi parlano, per verità, a persone per le quali il concetto della salvazione ha perduto l'antico significato teologico, ma che sono agitate nonostante dalla stessa eterna difficoltà umana. *Le cose non vanno bene per loro*; e la forma della loro domanda è sempre quella: « Che cosa debbo fare per essere sereno, eretto, integro, sano? ». E la risposta suona così: « Voi *siete* già sano, integro, sereno, purchè sappiate di esserlo ». Tutta la questione può essere riassunta in due parole, dice uno degli autori che ho già citato: « *Dio è buono, e tale voi siete.* Voi dovete destarvi alla nozione del vostro essere reale ».

La corrispondenza fra il loro programma e i bisogni mentali di una larga porzione dell'umanità, è ciò che ha dato forza a quei primi Vangeli. E la medesima corrispondenza esiste precisamente nel caso del programma della « Cura psichica », per quanto pazzesco esso possa apparire a prima vista; ed osservando la rapidità con cui aumentano la sua influenza ed i suoi trionfi terapeutici, si è tentati di chiedersi se esso non sia forse destinato (probabilmente proprio a cagione della crudezza e delle stravaganze di molte delle sue manifestazioni) (1) ad avere nell'evoluzione della futura religione popolare una parte non meno importante di quella che ebbero al loro tempo quei movimenti più antichi.

---

(1) Resta a vedere se la scuola del Dresser, la quale ammette sempre più la forma sperimentale della cura mentale e della filosofia accademica, in mutuo connubio, diminuirà i trionfi pratici delle sètte meno critiche e meno razionali.

Ma io qui temo di aver cominciato ad « urtare i nervi » di molti membri di questo uditorio. Certe stravaganze contemporanee, — molti di voi forse penseranno, — non dovrebbero occupare così ampiamente queste dotte e dignitose Conferenze Giffordiane. Ed io non posso che pregarvi di aver pazienza. Il còmpito finale di queste conferenze, mi immagino dev'essere quello di dimostrare patentemente agli occhi della vostra mente quanto enormi siano le differenze che presenta la vita spirituale dei diversi uomini. I loro bisogni, le loro sensibilità, le loro capacità, variano continuamente e debbono essere classificate sotto diverse insegne. Ne consegue che abbiamo realmente molti tipi differenti di esperienza religiosa; e, cercando in queste Conferenze di conoscere il più da vicino il tipo mentalmente equilibrato, dobbiamo prenderlo là dove lo troviamo nella sua forma più radicale. La psicologia dei tipi individuali si può dire a pena a pena cominci oggi a delinearsi — le nostre Conferenze potrebbero anche eventualmente fornire un contributo parziale e rudimentale all'opera dell'avvenire. La prima cosa da tener presente (specie se abbiamo l'onore di appartenere al tipo clerico-accademico-scientifico, al tipo officialmente e convenzionalmente « corretto », « ben pensante », « rispettabile », pel quale è una grande tentazione l'ignorare ogni altra cosa) è che nulla può essere più stupido che eliminare dalla nostra osservazione i fenomeni, solo pel fatto che siamo incapaci di prendervi una parte noi stessi.

Ora la storia della salvazione per via della fede, quale la troviamo presso i Luterani, la storia delle conversioni metodiste e di ciò che io chiamo il movimento della « Cura mentale », sembra accennare alla esistenza di numerose persone nelle quali — almeno ad un certo stadio del loro sviluppo — un mutamento in meglio del carattere, invece di essere favorito dalle regole fisse e stabilite dalla morale ufficiale avverrà tanto più facilmente, se quelle regole sono completamente invertite. I moralisti ufficiali ci consigliano di non rilassare mai la nostra alacrità. « Vigilate giorno e notte » dicono, « tenete in freno le vostre tendenze passive; non rifuggite da qualunque sforzo; che la vostra volontà sia come un arco perennemente teso ». Le persone, invece, di cui sto parlando trovano che tutto questo sforzo cosciente non mena, nelle loro mani, ad altro che all'insuccesso ed alla disperazione, e li rende doppiamente schiavi dell'inferno di quel che erano prima. L'attitudine di tensione e di volontà diviene in essi una febbre intollerabile ed un tormento.

La macchina loro si rifiuta di agire finchè i cilindri si mantengono così caldi e le cinghie sono così tese.

In questo caso la via del successo, come risulta da infiniti racconti personali bene autenticati, la si trova seguendo un metodo anti-moralistico, « colla resa a discrezione » (come spiegavo nella seconda mia Conferenza). La passività non l'attività, l'abbandono non la tensione, sarà ora la nuova regola. Rinunziate al senso della responsabilità, lasciate la vostra presa; abbandonate nelle mani delle potenze superiori la cura del vostro destino; siate sinceramente indifferenti a ciò che di esso avviene, e troverete che non solo otterrete una tranquillità interiore perfetta, ma per di più, bene spesso, quegli stessi beni particolari a cui credevate di aver rinunciato. Questa è la salvezza per mezzo della disperazione, la morte per veramente rivivere, di cui parla la teologia Luterana, il passaggio al *nulla* di cui scrive Jacob Behmen. Per arrivarvi, però, un punto critico deve essere oltrepassato, un brusco cambiamento di direzione avvenire in noi, qualche cosa deve improvvisamente cedere in noi, un che di rigido e duro struggersi e liquefarsi: e questo avvenimento, come dimostreremo esuberantemente in seguito, è assai frequente, subitaneo ed automatico, e lascia a colui che ne è il soggetto l'impressione di aver subìto l'influenza di qualche potenza esteriore.

Qualunque sarà per essere la sua definitiva significazione si tratta però indubbiamente di una forma fondamentale dell'esperienza umana. Alcuni dicono che è la capacità e l'incapacità ad esso ciò che divide il carattere religioso da quello più semplicemente moralistico. Per coloro che lo subiscono in tutta la sua pienezza, nessuna critica vale a risvegliare il menomo dubbio sulla sua realtà. Essi *sanno* perchè hanno realmente *sentito* quei poteri superiori, nella rinunzia che hanno fatta del loro volere personale.

Una storia che raccontano spesso i predicatori *revivalisti*, è quella di un uomo che una notte si trovò a sdrucciolare per la china di un precipizio. Ad un certo punto gli riuscì di afferrare un ramo che arrestò la sua caduta; egli vi rimase attaccato in una posizione penosissima per molte ore. Ma finalmente le sue dita dovettero abbandonare la loro presa, e con un addio disperato alla vita egli si abbandonò nello spazio. Cadde per venti centimetri e poi si fermò. Se si fosse abbandonato prima, non avrebbe sofferto tante ore di agonia. Allo stesso modo in cui la madre terra l'accolse, dicono

quei predicatori, le braccia eterne accoglieranno *noi*, pur che abbiamo una fede assoluta in quelle, abbandonando l'abitudine tradizionale di contare sulla nostra forza personale, colle sue precauzioni che non possono difenderci, e colle salvaguardie che non salvano mai.

I seguaci della « Cura mentale » hanno dato la massima estensione a questa sorta di esperienza. Essi hanno dimostrato che una forma di rigenerazione per via del rilassamento, dell'abbandono, psicologicamente non differenziabile dalla giustificazione Luterana per mezzo della fede, o dall'accettazione della libera grazia dei Wesleyani, è alla portata di molte persone che non hanno il senso intimo del peccato, nè menomamente si curano della teologia Luterana. Questo semplicemente dando al vostro piccolo Io particolare, convulsivo, un po' di riposo e accorgendosi dell'esistenza di un Io maggiore. I risultati, lenti o improvvisi, tenui o importanti che siano, della aspettazione e dell'ottimismo combinati, i fenomeni di rigenerazione che tengono dietro alla rinuncia ad ogni sforzo, rimangono fatti stabiliti della umana natura, qualunque sia il sistema teistico, panteistico o realistico, oppure medico-materialistico, che ci paia dar loro una definitiva spiegazione causale (1).

Quando prenderemo in esame i fenomeni della conversione *revivalistica* esporremo alcuni altri particolari in proposito. Per ora tratterò brevemente dei *metodi* di cura mentale.

Questi metodi naturalmente si basano ampiamente sulla suggestione. L'influenza suggestiva dell'ambiente rappresenta una parte enorme in ogni educazione spirituale. Ma disgraziatamente la parola « suggestione » essendo già entrata nel linguaggio ufficiale, co-

(1) La spiegazione deistica fa appello alla grazia divina, che crea nell'individuo una natura nuova appena la vecchia natura è abbandonata sinceramente. La spiegazione panteistica, adottata dal maggior numero di « medici psichici », sostiene l'assorbimento dell'Io particolare, minore, nell'Io più vasto, spirito dell'universo (il vostro Io « subcosciente »), il che avviene quando cadono le barriere del sospetto e dell'ansietà. La spiegazione medico-materialistica è questa, che i processi cerebrali più semplici agiscono più liberamente quando si permette loro di svolgersi automaticamente, mediante l'eliminazione dei processi, fisiologicamente (sebbene non spiritualmente, in questo caso) « superiori », i quali, mentre cercano di regolarli, riescono soltanto ad inibirne gli effetti. Rimane indiscussa la questione se in un'interpretazione psico-fisica dell'Universo questa terza spiegazione potrebbe combinarsi con l'una o con l'altra delle precedenti.

mincia già ad avere in molti ambienti l'effetto di uno spegnitoio per l'investigazione, servendo spesso a vietare ogni ricerca di diversi modi di suscettibilità ad essa nei casi individuali. « Suggestione » non è che un nome per significare il potere delle idee *in quanto esse si dimostrano efficaci sulla credenza e sulla condotta.* Certe idee che sono efficaci su qualcuno, sono impotenti sugli altri. Idee efficaci in certi tempi o in certi ambienti, sono inefficaci in altri tempi e in altri ambienti. Le idee delle Chiese Cristiane, non sono più efficaci nel campo terapeutico oggi, qualunque sia stato il loro valore nei primi secoli; e quando tutta la questione sta nel sapere perchè il sale ha perduto oggi il suo gusto qui, e l'ha acquistato altrove, l'agitare semplicemente la parola « suggestione », come se fosse una bandiera, non giova più. Il Dottor Goddard, il quale nel suo candido « Saggio psicologico » sulle Cure mediante la fede, sostiene che queste non si basano che sulla semplice suggestione, conclude, dicendo che « la Religione [e con questa parola non sembra accennare ad altro che al nostro Cristianesimo popolare] ha in sè tutto quanto esiste nella terapeutica mentale, e lo contiene nella sua forma migliore; il render vive le nostre idee [religiose] farà già per noi quanto è possibile ottenere ». — E questo a dispetto del fatto reale che il Cristianesimo popolare non fa assolutamente *nulla*, o almeno non ha fatto nulla prima che le cure mentali venissero alla riscossa (1).

---

(1) Nelle diverse Chiese ha prevalso sempre una certa predisposizione a considerare la malattia come una visitazione; come qualcosa inviatoci da Dio per nostro bene, come castigo, come ammonimento, come occasione di esercitare la virtù e, nella Chiesa Cattolica, di farsi del « merito ». « La malattia », dice un buon scrittore Cattolico (P. LEJEUNE, *Introduction à la vie mystique*, 1889, pag. 218), « la più bella delle mortificazioni corporali, la mortificazione che non è stata scelta da noi, ma che ci è stata imposta direttamente da Dio, e che è perciò la diretta manifestazione del suo volere. Se le altre mortificazioni sono d'argento, dice Mgr. Gay, questa è d'oro, perchè, sebbene essa venga da noi, sorgendo come conseguenza del peccato originale, anzi, considerandola dal suo lato più vasto, venendo (come tutto ciò che avviene) dalla Provvidenza divina, risponde ai disegni divini. E come sono giusti i suoi colpi! E quanto efficaci!... Io non esito ad affermare che la pazienza a sopportare una lunga malattia, è il vero capolavoro delle mortificazioni, e per conseguenza il trionfo delle anime mortificate! Secondo un tal modo di vedere le malattie dovrebbero essere accettate in ogni caso con piena sottomissione, ed in date circostanze ha qualcosa di sacrilego il desiderarne la sparizione ».

Un'idea, per riuscire suggestiva, deve arrivare all'individuo colla forza di una rivelazione. La « cura psichica » col suo vangelo dell'equilibrio mentale è apparsa come una rivelazione per molti il cui cuore era ormai chiuso al Cristianesimo della Chiesa. Essa ha aperto in loro le sorgenti di una vita superiore. Ora, in che cosa può consistere l'originalità di un movimento religioso se non nel trovare una via chiusa fino a quel momento, attraverso la quale quelle sorgenti possano avere libero sfogo per questo o quel gruppo di esseri umani?

La forza della fede personale, dell'entusiasmo, dell'esempio sopratutto, la forza della novità, sono sempre l'agente suggestivo principale in questo genere di successo. Se la cura psichica divenisse un giorno qualche cosa di ufficiale, di rispettabile e regolato da norme fisse, questi elementi di efficacia suggestiva andrebbero indubbiamente perduti. Nei suoi stadi più acuti ogni religione dev'essere un Arabo solitario del deserto. La Chiesa ha ben dovuto conoscere ciò con la sua eterna lotta interiore della religione acuta dei pochi contro la religione cronica dei molti, irrigidita in una ostruttività anche peggiore di quella opposta dall'irreligione ai moti dello Spirito. Quanto a tutti quei santi che non sono ardentemente Cristiani, dice Jonathan Edwards, « dobbiamo pregare per-

---

Naturalmente vi sono state le eccezioni a ciò; e le guarigioni avvenute per miracolo sono sempre state ammesse dalla Chiesa, tutti i grandi Santi più o meno avendone eseguita qualcuna. Una delle eresie di Edward Irving era appunto quella di sostenerne la possibilità ancor oggi. Una facoltà estremamente genuina di guarire dopo la confessione e la conversione del paziente e le preghiere del prete, si sviluppò del tutto spontaneamente nel pastore tedesco Christoph Blumhardt, verso il 1840, e fu esercitata durante una trentina d'anni. La « Vita di Blumhardt » dello Zündel (5ª ediz., Zurigo, 1887), dà nei cap. IX, XI e XVII, un'esatta relazione di questa attività risanatrice, che egli ascriveva invariabilmente al diretto intervento divino. Blumhardt aveva un carattere singolarmente semplice, puro, e per nulla affatto fanatico, e in questa parte dell'opera sua non ebbe per modello nessuno. In Chicago attualmente abbiamo il caso del Dottor J. A. Dowie, un predicatore Battista di Scozia, le cui « Foglie di guarigione » si trovano, nell'anno di grazia 1900, al loro 6° volume, e che, sebbene denunci sempre le guarigioni ottenute dalle altre sètte, come « contraffazioni diaboliche » del suo esclusivo metodo di « cura divina », pur non di meno merita di essere ascritto alla categoria dei guaritori mentali. Nei circoli della « Cura psichica » l'articolo di fede fondamentale è che le malattie non debbono mai venire accettate. Dio ci vuole perfettamente sani, e noi non dobbiamo adattarci ad alcuna condizione inferiore.

chè siano vivificati o addirittura tolti di mezzo, se è vero ciò che si dice così spesso oggidì, che cioè questi santi freddi e morti fanno un danno maggiore che gli uomini comuni, e portano all'inferno un ben maggior numero di persone, per cui sarebbe meglio per l'umanità che venissero tutti a perire » (1).

L'altra condizione di successo è l'evidente esistenza di menti assai numerose che uniscono l'equilibrio mentale ad una disposizione a rigenerarsi mediante l'abbandono. Il Protestantesimo è stato troppo pessimistico riguardo all'uomo naturale, il Cattolico è stato troppo legalistico e moralistico, perchè l'uno e l'altro di essi possa generosamente corrispondere al tipo di carattere risultante da questo speciale miscuglio di elementi. Per quanto pochi di noi possano appartenere ad un tipo simile, è però evidente che esso forma una combinazione morale tutta speciale, che ha numerosi rappresentanti nel mondo.

Finalmente la « Cura mentale » ha saputo trarre un profitto quasi senza precedenti nei nostri paesi protestanti, dalla nostra vita subcosciente. Ai loro consigli ragionati e alle loro asserzioni dogmatiche, i fondatori di quella cura hanno aggiunto l'esercizio sistematico dell'abbandono passivo, della concentrazione, della meditazione ed hanno perfino invocato qualcosa come le pratiche ipnotiche. Cito qualche passo a caso: —

« Il valore, la potenza degli ideali è la grande verità pratica su cui deve principalmente insistere il Nuovo Pensiero, — lo sviluppo, cioè, dall'interno all'esterno, dal piccolo al grande (2). — Conseguentemente il nostro pensiero deve essere localizzato sull'esito ideale, anche se tale fiducia fosse letteralmente simile ad un salto nel buio (3). — Per raggiungere una simile abilità effettiva di dirigere la nostra mente, il Nuovo Pensiero consiglia l'esercizio della concentrazione o, in altre parole, il raggiungimento del dominio di sè. Si deve imparare a dominare le tendenze della propria mente, per modo che queste possano essere mantenute strettamente in armonia fra loro dall'ideale che si è scelto. A questo fine si dovrebbero determinare le ore per la meditazione in silenzio, da sè, preferibilmente in un

---

(1) L'Edwards, dal libro del quale sulla « Rinascita nella Nuova Inghilterra » ho tratto queste parole, biasima un simile uso della preghiera, ma è facile vedere come egli faccia buon mercato di quei membri troppo freddi.

(2) Dresser, *Voices of Freedom*, 46.

(3) Dresser, *Living by the Spirit*, 58.

ambiente, di cui le vicinanze siano favorevoli al pensiero spirituale. In termini di Nuovo Pensiero questo si chiama « entrare in silenzio » (1).

Tempo verrà in cui nell'ufficio pieno di affari o nella via rumorosa voi potrete entrare nel silenzio circondandovi semplicemente del mantello del vostro proprio pensiero e rendendovi consci che, là come altrove, è lo Spirito della Vita Infinita, dell'Amore, della Saggezza, della Pace, della Possanza, della Felicità, che vi guida, vi protegge, vi conduce. Tale è lo spirito della continua preghiera (2). Una delle persone più intuitive che noi abbiamo conosciuto, aveva un tavolo in un ufficio del quartiere degli affari, dove molte altre persone trafficavano continuamente e spesso a voce alta. Interamente insensibile ai vari rumori che si facevano intorno a lui, questo individuo concentrato in se stesso e fiducioso, sapeva, in ogni momento di perplessità, chiudersi così completamente entro la tenda della sua vita interiore, da concentrarsi tutto in una sua propria aura psichica, isolarsi così perfettamente da ogni distrazione, come se egli si fosse trovato solo in qualche vergine foresta. Portando con sè nel mistico silenzio la difficoltà che lo pungeva, in forma di una domanda diretta per la quale egli desiderava una certa risposta, egli se ne rimaneva profondamente tranquillo finchè tale risposta non giungesse; nè mai l'esperienza fatta per molti anni ebbe a deluderlo o a traviarlo una sola volta » (3).

Frattanto, io amerei sapere, questo fatto si differenzia forse *intrinsecamente* dalla pratica del « raccoglimento » che ha un ufficio così importante nella disciplina cattolica? Con altro nome, la pratica della presenza di Dio (conosciuta con questo nome fra di noi, come, per esempio, in Geremia Taylor) è definita in questo modo dall' eminente Alvarez de Paz nella sua opera sulla « Contemplazione »:

« È il concentramento in Dio, il pensiero di Dio, ciò che in tutti i luoghi, in tutte le circostanze ci mostra e ci indica la presenza di Lui, ci fa comunicare, rispettosamente e amorosamente, con Lui, e ci riempie di desiderio e di affetto per Lui... Volete sfuggire ad ogni danno? Non dimenticate mai questo pensiero di Dio, nè nei momenti felici, nè nelle avversità, nè in alcuna possibile occasione. Non invocate, onde sottrarvi a questo dovere, nè la difficoltà nè l'importanza delle vostre occupazioni, perchè voi potete sempre ricordare che Dio vi vede, che voi state sotto il suo sguardo. Se mille volte in un'ora voi doveste dimenticarlo, ravvivatene

(1) Dresser, *Voices of Freedom*, 33.

(2) Trine, *In Tune with the Infinite*, pag. 214.

(3) Trine, *Ibid.*, pag. 117.

mille volte il ricordo. Se voi non potete praticare questo esercizio con una certa continuità, rendetevelo più famigliare che sia possibile, e simili a coloro che nel crudo inverno corrono presso al fuoco ogni volta che possono, correte voi pure più spesso che potete presso al fuoco ardente che riscalderà l'anima vostra » (1).

Tutte le associazioni esteriori della disciplina cattolica sono naturalmente ben dissimili dal pensiero dominante nella cura mentale, ma la parte puramente spirituale dell'esercizio è identica nelle due comunioni; in entrambe, coloro che si esaltano scrivono con grande autorità, perchè evidentemente essi conoscono per esperienza ciò di cui parlano. Confrontate ancora qualche espressione dei maestri delle « cure mentali ».

« Un pensare elevato, sano, puro, può venire incoraggiato, promosso, rafforzato. La corrente di esso può essere deviata verso grandi ideali fino a che non si sia scavato un canale e non abbia formata un'abitudine. Per mezzo di una simile disciplina l'orizzonte mentale può venire inondato dal sole della bellezza, della completezza e dell'armonia. L'inaugurare un pensiero sistematicamente puro ed elevato può sembrare difficile ed anche forzato, ma la perseveranza finirà per rendere la cosa facile, piacevole, ed, in fine, deliziosa.

« Il mondo reale dell'anima è quello che essa stessa si è creato coi suoi pensieri, coi suoi stati mentali, colle sue immaginazioni. Se *vogliamo*, possiamo volgere le spalle ai piani inferiori, dominati dalla vita dei sensi, e innalzarci al Regno dello spirituale e del Reale, e quivi formarci una residenza. Il mettersi in uno stato di aspettativa e di recettività attrarrà la luce spirituale, che vi entrerà colla stessa naturalezza con cui l'aria penetra in uno spazio vuoto... Tutte le volte che il pensiero non è occupato nei doveri giornalieri o professionali, dovrebbe essere spinto in alto nell'atmosfera spirituale. Vi sono momenti di tranquillo riposo nel giorno ed ore di veglia nella notte, in cui questo esercizio salutare e piacevole può essere iniziato con grande profitto. Se uno che non ha mai fatto alcuno sforzo sistematico per innalzare e padroneggiare le forze del pensiero, vorrà pertinacemente perseguire, anche per un mese soltanto, ciò che qui si suggerisce, egli sarà piacevolmente sorpreso e allietato dai risultati che otterrà, e nulla più avrà forza di indurlo a ritornare ad un pensiero trascurato, inutile e superficiale. In simili momenti favorevoli il mondo esterno con tutte le sue correnti di avvenimenti giornalieri è escluso, e si entra nel santuario silenzioso del tempio interiore dell'anima, per comunicare e

---

(1) Cit. da Lejeune, *Introd, à la vie mystique*, 1899, pag. 66.

per aspirare. L'udito spirituale diviene allora delicatamente sensibile, per modo che si può udire la « tenue voce sottile »; sono ridotte al silenzio le onde tumultuose dei sensi esteriori e domina una grande calma. L'Io diviene gradatamente cosciente di trovarsi faccia a faccia colla Presenza Divina, con quella potente, sanatrice, amante, Paterna vita che è più vicina a noi di quanto siamo noi a noi stessi. Vi è un contatto d'anime coll'Anima Parente, ed un influsso di vita, di amore, di forza, di salute e di felicità dalla Fontana Perenne » (1).

Quando tratteremo del misticismo, ci immergeremo così profondamente nel mare di questi stati esaltati di coscienza, da esserne addirittura inzuppati, se mi è lecito di esprimermi a questo modo; — e il freddo brivido di dubbio che può avervi percosso leggendo questa lieve spruzzatura di sentimenti, sarà scomparso già da lungo tempo — del dubbio, intendo, che tutte queste frasi siano semplici chiacchiere tecniche e volate retoriche messe lì *pour encourager les autres*. Allora vi convincerete, spero, che questi stati di coscienza aspiranti ad una « comunione » formano una classe di esperienze perfettamente definita, di cui l'anima può occasionalmente partecipare, e nella quale certe persone possono vivere con un senso di vivere profondamente maggiore di quello provato da loro in qualunque altro genere di vita. Questo mi porta ad una riflessione filosofica, d'ordine generale, colla quale io vorrei conchiudere questo Capitolo dedicato allo studio dell'equilibrio mentale, abbandonando un soggetto sul quale temo di essermi trattenuto un po' troppo a lungo. La mia riflessione si riferisce alla relazione che intercede fra tutto questo equilibrio mentale sistematizzato e fra la religione della « cura mentale » ed il metodo e la vita scientifica.

In una porssima Conferenza tratterò esplicitamente dei rapporti esistenti da una parte fra la religione e la scienza, e dall'altra fra esse e la religione primordiale del selvaggio. Vi sono numerose persone oggidì — « scienziati » o « positivisti », come godono di esclusivamente chiamarsi — i quali vi diranno che il pensiero religioso è una pura sopravvivenza, una reversione atavistica ad un tipo di coscienza che l'umanità negli esemplari superiori che di sè

(1) Herry Wood, *Ideal Suggestons through Mental Photography*, pag. 51, 70 (passim).

produce ha da gran tempo superato ed abbandonato. Se li pregate di spiegare più ampiamente il loro pensiero, essi vi diranno probabilmente che il pensiero primitivo concepisce ogni cosa sotto forme personali. Il selvaggio pensa che le cose operino per via di forze personali e per scopi individuali. Per lui anche la Natura esteriore obbedisce ai bisogni ed alle richieste individuali, proprio come se fossero state potenze elementari. Ora, d'altra parte, la scienza ha dimostrato (dicono questi positivisti) che la personalità, ben lungi dall'essere una forza elementare nella natura, è soltanto una resultante passiva delle forze veramente elementari, fisiche, chimiche, fisiologiche e psico-fisiche, le quali tutte sono impersonali e di carattere generale. Nulla di individuale compie qualche cosa nell'universo se non in quanto obbedisce ed esemplifica qualche legge universale. Se poi chiedeste loro per qual mezzo la scienza ha soppiantato a questo modo il pensiero primitivo, screditando il modo di vedere le cose che è ad esso proprio, essi indubbiamente direbbero che ciò è avvenuto adoperando rigidamente il metodo della verifica sperimentale. Seguite praticamente le concezioni della scienza, essi vi diranno, le concezioni che ignorano completamente la personalità, e troverete sempre una conferma. Il mondo è fatto in modo che tutte le vostre aspettative possono essere verificate, finchè, e soltanto finchè, voi manterrete impersonali ed universali i termini da cui le inferite.

Ma qui abbiamo pure la « cura mentale » colla sua filosofia diametralmente opposta, e che agita una pretesa perfettamente identica. Vivete come se io fossi vera, essa dice, ed ogni giorno che passa vi dimostrerà praticamente che siete nel giusto. Che le energie che controllano la natura sono personali, che i vostri propri pensieri personali sono forze, che le potenze dell'universo rispondono direttamente ai vostri richiami ed ai vostri bisogni individuali, ecco altrettante proposizioni che saranno verificate da tutta la vostra esperienza corporale e mentale. Che poi l'esperienza realmente giustifichi queste idee religiose primitive, è cosa provata dal fatto che il movimento della cura mentale non si diffonde semplicemente per via di proclamazioni e di affermazioni, ma mediante i risultati palpabili dell'esperimento. Qui, nel momento del vero apogeo dell'autorità della scienza, la cura psichica attacca risolutamente la filosofia scientifica, e riesce, adoperando i metodi e le armi particolari della scienza. Credendo che un potere superiore si prenderà

cura in certi casi di noi, meglio che non potremmo fare noi stessi, se soltanto ci abbandoniamo ad esso sinceramente e consentiamo ad approfittarne, essa trova che la credenza non solo non è impugnata, ma viene addirittura ad essere corroborata dall'osservazione.

Come avvengano per tal modo le conversioni, come si consolidino i convertiti, risulta in modo abbastanza evidente dalle narrazioni che ho riportato. Ma desidero citarne due altre più brevi, per mettere le cose nella loro luce concreta. Una è questa:

« Una delle prime prove che feci per applicare ciò che avevo appreso la feci due mesi dopo che avevo conosciuto il mio guaritore. Caddi lussandomi il piede destro, come mi era avvenuto quattro anni prima, epoca in cui per diversi mesi avevo dovuto servirmi del bastone e di una fasciatura elastica, restando sempre obbligato in seguito ad usarmi infiniti riguardi. Questa volta, appena fui in piedi, mi feci questa suggestione positiva (che sentii profondamente in tutto il mio essere): « Non esiste che Dio: ogni vita deriva da Lui soltanto. Non posso essermi lussato e contuso: nel caso, voglio che Egli soltanto se ne prenda cura ». Ebbene, non sentii alcun dolore da quel momento, e lo stesso giorno feci una passeggiata di due miglia ».

Il caso che segue non illustra soltanto un'esperienza verificata, ma ancora un elemento di passività e di remissione del quale ho già fatto cenno:

« Andai in città per far qualche acquisto un mattino, e dopo poco cominciai a sentirmi male. Il senso di malessere andò sempre crescendo rapidamente, e mi sentivo le ossa rotte, nausea, debolezza, mal di capo, in breve, tutti i sintomi che precedono un attacco di influenza. Pensai che avrei certo avuto quel male, che allora infieriva in Boston, o qualcosa di peggio. Gli insegnamenti della « cura mentale » che avevo seguito tutto l'inverno mi vennero in mente, e pensai che si presentava un'occasione di metterli alla prova. Andando a casa incontrai un'amica, e dovetti fare un certo sforzo per trattenermi dal parlarle del malessere che provavo. Era il primo passo fatto. Andai subito a letto, e, mio marito desiderando mandar subito pel medico, lo sconsigliai di aspettare fino al mattino seguente. Assistei allora ad una delle più belle esperienze della mia vita!

« Non saprei descriverla in altro modo che dicendo, che « mi affondai nella corrente della vita, lasciando che essa fluisse sopra di me ». Abbandonai ogni timore di una malattia imminente; e mi sentivo perfettamente docile ed obbediente. Non avevo bisogno di alcuno sforzo intellettuale o di alcuna coazione di pensiero. La mia idea dominante era: « Ecco la umile

serva del Signore: sia di me ciò che tu vuoi », e sentivo un'intima confidenza che tutto sarebbe andato bene, che tutto *andava* bene. La vita creatrice fluiva entro di me ad ogni istante, ed io mi sentivo alleata all'Infinito, in armonia e piena di una pace che trascendeva ogni intelligenza. Non c'era posto nella mia mente per un corpo indolorito. Io non avevo coscienza nè del tempo, nè dello spazio, nè delle persone; soltanto dell'amore, della felicità della fede.

« Non so quanto durasse questo stato, nè a che ora mi addormentassi, so che quando mi alzai al mattino dopo, *stavo perfettamente bene* ».

Questi sono esempi del tutto insignificanti (1), ma se c'è in essi qualche cosa, è il metodo dell'esperimento e della verifica, che noi vi riscontriamo. Per quello che ora m'importa, non monta che voi consideriate questi pazienti come vittime illuse dalla loro immaginazione, o meno. Il fatto che sembrava *loro* di essere stati guariti dagli esperimenti tentati, bastò per farne dei convertiti al sistema. E sebbene sia evidente che bisogna essere fatti di una particolare pasta mentale per ottenere tali resultati (perchè non tutti possono essere guariti in modo da essere soddisfatti, come non tutti possono essere guariti dal primo medico pratico venuto), tuttavia sarebbe certamente cosa pedantesca ed iperscrupolosa il sostenere che coloro i quali possono ottenere una verifica della loro primitiva filosofia della guarigione mentale con esperienze simili a queste, debbano di colpo trascurarla per seguire una terapia più scientifica. Che cosa dobbiamo pensare di tutto questo? La scienza ha forse sollevato eccessive pretese?

Io credo che le pretese dello scienziato settario, per lo meno, siano premature. Le esperienze che siamo andati studiando durante quest'ora (ed una grandissima quantità di altre esperienze religiose sono di questo genere) mostrano chiaramente che l'universo è una cosa assai più multiforme e complessa di quanto qualunque setta, anche quella scientifica, possa immaginare. Che cosa sono, infine, tutte le nostre verifiche, se non esperienze che si accordano con sistemi di idee più o meno isolati (sistemi concettuali) che le nostre menti hanno costruiti? Ma perchè, in nome del senso comune, dobbiamo noi ammettere che soltanto uno di tali sistemi di idee

(1) Cito nell'Appendice un altro pajo di esempi del genere.

possa essere vero? Il risultato ovvio del complesso della nostra esperienza si è che il mondo può essere trattato secondo moltissimi sistemi di idee, che nel fatto è così trattato dai diversi individui, ed ogni volta deve dare un certo genere di profitto. La scienza offre a tutti noi il telegrafo, la luce elettrica, e le diagnosi ed i mezzi di prevenire e di guarire un certo numero di malattie. La religione, sotto la forma della cura mentale, offre a qualcuno fra noi la serenità, l'equilibrio morale, la felicità, e previene certe forme di malattia, proprio come fa la scienza, ed anche meglio per certe classi di persone. Evidentemente, dunque, tanto la scienza quanto la religione sono entrambe chiavi genuine per aprire la cassa dove stanno riposti i tesori del mondo, per colui che sappia servirsi praticamente dell'una o dell'altra di esse. E parimenti evidente è che nessuna delle due saprebbe rendere superfluo l'uso dell'altra. E perchè mai, dopo tutto, non potrebbe il mondo essere tanto complesso da constare di tante sfere di realtà interpenetrantisi fra loro, alle quali perciò potremmo alternativamente accedere adoperando differenti concezioni ed assumendo attitudini differenti, alla stessa guisa in cui i matematici trattano gli stessi dati numerici e spaziali colla geometria, colla geometria analitica, con l'algebra, coi calcoli e coi quaternioni, ed ogni volta riescono a buon fine? Da questo punto di vista la religione e la scienza, verificate ciascuna al proprio modo d'ora in ora e di vita in vita, sarebbero assieme eterne. Comunque il pensiero primitivo colla sua credenza nelle forze personali individualizzate, sembra oggi più lontano che mai dal punto di venir sbalzato di sella dalla scienza. Molte fra le persone colte riscontrano in esso la più diretta via sperimentale colla quale possono esercitare il loro contatto colla realtà (1).

Il caso della cura mentale mi si offriva così spontaneo e comodo, che non ho saputo resistere alla tentazione di servirmene per far presente alla vostra attenzione questa ultima verità: ma per oggi

(1) Se le diverse sfere o i diversi sistemi siano mai per fondersi interamente in una sola concezione assoluta, come molti filosofi credono che debba accadere, ed in qual modo, nel caso, si possa raggiungere una simile concezione, sono questioni che soltanto il futuro può risolvere. Ciò ora è certo si è il fatto dell'esistenza di linee di concezione disparate, di cui ciascuna corrisponde a qualche parte della verità del mondo, verificate ciascuna ad un certo grado, ma di cui ciascuna lascia fuori una certa parte dell'esistenza reale.

debbo limitarmi a questa fuggevole indicazione. In un'altra Conferenza ci tratterremo più a lungo sulle relazioni che intercedono fra la religione e la scienza, fra la religione e il pensiero primitivo.

APPENDICE

Caso 1° — Ciò che io stesso ho provato è questo:

Ero stato molto tempo ammalato; ed uno dei primi effetti della mia malattia (una dozzina d'anni prima) era stato una diplopia che mi impediva quasi del tutto di servirmi degli occhi per leggere e per scrivere, mentre più tardi arrivò a impedirmi ogni esercizio fisico sotto pena di esaurirmi immediatamente e del tutto. Avevo consultato i medici più reputati d'Europa e d'America, colla maggior fiducia che la loro scienza potesse guarirmi, ma senz'altro resultato che di peggiorare. Finalmente, in un momento in cui mi sembrava di andar perdendo rapidamente terreno, udii qualche racconto che destò il mio interesse per le « cure mentali », tanto da farmi tentar l'esperimento; ma non speravo molto di guadagnare alcunchè; — volevo tentare, in parte perchè il mio pensiero si interessava alle nuove possibilità che esso sembrava aprirsi, in parte perchè al postutto era il solo tentativo che mi rimanesse da fare, in cui potessi sperare. Andai da X, in Boston, dal quale alcuni amici miei avevano ottenuto, o creduto di ottenere, grande aiuto. La cura fu silenziosa; poco fu detto, e quel poco non mi convinse gran che; se si esercitò qualche influenza, questa fu quella del pensiero o del sentimento projettato silenziosamente da una persona sulla mia mente inconscia, quasi nel mio sistema nervoso, mentre sedevamo in silenzio l'uno presso l'altro. Fin da principio credetti alla *possibilità* di un'azione di tal genere, perchè conoscevo la facoltà della mente di informare, favorire, inibire le attività nervose del corpo, e stimavo la telepatia cosa probabile, per quanto non ancora provata, ma non credevo ad essa più che ad una possibilità, e nessuna salda convinzione, nessuna fede mistica e religiosa, la quale avrebbe potuto mettere potentemente in giuoco la mia immaginazione, si connetteva col mio pensiero.

Io sedetti tranquillamente mezz'ora al giorno presso il guaritore, a tutta prima senza ottenere alcun resultato. Dopo circa 10 giorni o giù di lì io acquistai quasi improvvisamente la coscienza di un'onda di energia nuova che salisse entro il mio petto, di un senso di poter passare oltre gli antichi punti di sosta, di poter rompere i ceppi che, tentati prima tante volte, avevano nondimeno costituito per tanto tempo degli ostacoli insuperabili

attorno alla mia vita, troppo alti per poter essere scalati. Cominciai a leggere ed a camminare come non mi era stato possibile da anni, ed il mutamento fu improvviso, netto, indubitabile. Questa marea sembrò che salisse per qualche settimana (3 o 4 forse), quando, essendo venuta l'estate, me ne andai, per riprendere la cura dopo qualche mese. Il sollievo che avevo provato dimostrò un acquisto permanente, e in seguito andai acquistando terreno anzichè perderne, ma colla conquista di un simile sollievo parve che, in certo qual modo, quell'influenza si fosse spenta, e quantunque la mia fiducia nella realtà di quel potere fosse aumentata assai dopo quella prima prova, e dovesse aiutarmi a continuare a migliorare, ed a rafforzarmi nella credenza che esso fosse stato il fattore più potente, pure, dopo quel primo resultato non ne ottenni mai più alcun altro altrettanto notevole, altrettanto limpido come quello ottenuto la prima volta, con poca fede e con un'aspettativa piena di dubbi. È difficile in tali argomenti esprimere colle parole tutta l'evidenza loro, definire esattamente tutto ciò su cui uno fonda la propria fiducia, ma io ho sempre sentito di possedere prove sufficienti per giustificare (per lo meno ai miei occhi) la conclusione a cui allora pervenni, e che dopo mantenni sempre, che cioè la modificazione fisica ottenuta quella volta fu dapprima l'effetto di un mutamento indotto in me dal mutarsi dello stato mentale; secondariamente, che questo mutarsi del mio stato mentale non fu, se non forse in via assai secondaria, indotto in me dall'influenza di un'immaginativa eccitata, o da una suggestione di natura ipnotica, ricevuta *coscientemente*. Infine, io ritengo che questa modificazione sia stata determinata dall'aver io ricevuto telepaticamente, e su di uno strato mentale appena sotto al livello della coscienza immediata, un'attitudine più sana e più energica, e di averla ricevuta da un'altra persona la cui mente era diretta su di me con l'intenzione di imprimere su di me l'idea di tale attitudine. La malattia nel mio caso era nettamente dovuta ad un disordine di funzione del sistema nervoso, non era dovuta ad una lesione organica; ma da certe osservazioni che mi è stato possibile di fare mi sembra di vedere che la linea di divisione fra le due classi di malattie è una linea del tutto arbitraria, perchè i nervi controllano perfettamente l'attività e tutta la nutrizione del corpo; ed io ritengo che il sistema nervoso centrale, stimolando o inibendo i centri locali, può esercitare una vasta influenza su malattie d'ogni genere, solo che sia messo in azione. Secondo me la questione è appunto soltanto quella di trovare il modo di metterlo in azione, ed io penso che l'incertezza e le notevoli differenze nei resultati ottenuti mediante le cure mentali non ci deve mostrare altro che l'ignoranza nostra circa le forze che possono agire e circa i mezzi che noi possediamo per farle agire. L'osservazione che ho fatto su di me stesso e quella fatta da me sopra altri mi rendono sicuro che questi resultati non sono dovuti ad alcuna

coincidenza casuale; che la mente cosciente, l'immaginazione, entri per qualche cosa in linea di conto è pure indubbiamente vero in molti casi, ma in molti altri, e talvolta in certi casi straordinarissimi, sembra che non vi entri affatto. In complesso io inclino a pensare che, allo stesso modo in cui l'azione guaritrice, come quella morbigena, sorge dal piano della mente inconscia, così le impressioni più forti ed efficaci sono quelle che essa stessa riceve, in qualche modo sottile, finora ignoto, in via *diretta*, da una mente più sana, più vigorosa, lo stato della quale, per una nascosta legge di simpatia, essa riproduce.

Caso 2° — Per compiacere l'insistente desiderio di amici, senza alcuna fede, e quasi senza speranza (condizione dovuta probabilmente all'esperienza disgraziata fatta tempo prima con un *Christian scientist*), la nostra bambina fu affidata ad un guaritore mentale, per curarla di un disturbo circa il quale diversi medici avevano pronunciato diagnosi molto scoraggianti. Il caso mi interessava ed io cominciai a studiare accuratamente il metodo e la filosofia della nuova cura. Gradualmente sorse in me una pace interiore ed una tranquillità grande, ed in modo così positivo, che il mio contegno mutò radicalmente. I miei figli e i miei amici notarono il mutamento e lo commentavano. Ogni senso di irritazione scomparve, e perfino l'espressione del mio viso mutò sensibilmente.

Ero stato esclusivo, aggressivo, intollerante in ogni discussione tanto in pubblico che in privato; e divenni largamente tollerante e rispettoso della opinione altrui. Ero stato per molto tempo nervoso ed irritabile, tornando due o tre volte la settimana a casa con un gran mal di testa, procuratomi, credevo allora, dalla dispepsia e dal catarro gastrico. Divenni sereno e gentile, e disparvero completamente i disturbi fisici. Mi ero avvezzato ad iniziare ogni conversazione d'affari con una specie di terrore morboso. Dopo, trattai ogni affare con confidenza e pieno di calma interiore.

Debbo dire che il crescere di questo stato d'animo è stato rappresentato da una progressiva eliminazione di ogni egoismo. E non solo di quelle forme grossolane, e più sensuali, ma di quelle più fini, che generalmente vengono misconosciute, e che si manifestano coll'inquietudine, il malvolere, l'invidia, ecc. E questo è avvenuto nel senso di una coscienza sempre pratica e attiva, dell'immanenza di Dio, e della Divinità dell'Io interiore e più vero dell'uomo.

Conferenze VI e VII

L' ANIMA AMMALATA

Nell'ultima nostra riunione considerammo il temperamento equilibrato, il temperamento caratterizzato da una costitutiva incapacità a soffrire per lungo tempo, e nel quale la tendenza a considerare le cose in modo ottimistico è come l'acqua di cristallizzazione in cui è naturalmente collocato il carattere dell'individuo. Noi vedemmo come questo temperamento possa divenir la base di un tipo particolare di religione, di una religione in cui il bene, anche il bene di questa vita terrena, è considerato come la cosa essenziale cui debba attendere ogni essere razionale. Questa religione spinge l'uomo a fare i conti cogli aspetti anche più tristi dell'universo, mediante un sistematico rifiuto di prenderseli a cuore, e di dar loro importanza ignorandoli semplicemente nelle sue riflessioni, e perfino, all'occasione, negandone l'esistenza. Il male è una malattia, e lamentarsi di una malattia è a sua volta una forma addizionale di malattia, che non fa che aumentare il danno primitivo. Perfino il pentimento ed il rimorso, affetti che si trovano sì spesso anche presso i ministri del bene, sono soltanto impulsi morbosi e debilitanti. Il miglior pentimento consiste nel sollevarsi e nell'agire pel bene e per la giustizia, dimenticando di aver mai avuto relazioni col peccato.

La filosofia di Spinoza è tutta intessuta di questa specie di equilibrio mentale, e questo è stato sempre il segreto del suo fascino. Colui che è guidato dalla Ragione, secondo Spinoza, è guidato in-

teramente dall'influenza del bene sulla sua mente. La conoscenza del male è una conoscenza « inadeguata », buona soltanto per le anime servili. Così Spinoza condanna risolutamente il pentimento. Quando gli uomini commettono qualche errore, egli dice: —

« Si potrebbe credere che i rimorsi della coscienza e il pentimento li aiutino a rimettersi sul retto sentiero, e perciò si potrebbe conchiudere (come ognuno conclude) che queste affezioni sono cose buone. Pure, considerando le cose più da vicino, troviamo che non solo non sono cose buone, ma tutt'al contrario, sono passioni deleterie e cattive. Perchè è ben manifesto che possiamo sempre trarre miglior profitto dalla ragione e dall'amore della verità che dal turbamento della coscienza e dal rimorso. Questi sono dannosi e malefici, in quanto formano una sorta particolare di melanconia; e gli svantaggi della melanconia, egli continua, ho già provato e dimostrato che dobbiamo cercare di allontanarli dalla nostra vita. Così dovremmo sforzarci, dappoichè il malessere di coscienza ed il rimorso hanno questa specie di complessione, di sfuggire ed evitare questi stati mentali » (1).

Entro la corporazione Cristiana, per la quale il pentimento del peccato è stato fin da principio l'atto religioso supremo, l'equilibrio mentale si è manifestato sempre nelle sue forme più miti. Il pentimento, secondo questi Cristiani equilibrati, significa allontanarsi dal peccato, e non lamentarsi, non dibattersi per averlo commesso. Il sistema cattolico della confessione e dell'assoluzione è, in uno dei suoi aspetti, poco più di un metodo sistematico di conquistare l'equilibrio mentale. Per esso le condiscendenze di un individuo col peccato sono periodicamente pareggiate e lavate, cosicchè egli può cominciare una nuova pagina nella quale non saranno iscritti vecchi debiti. Qualunque cattolico vi dirà come si senta puro e fresco e libero dopo l'operazione purgatrice. Martino Lutero non apparteneva affatto al tipo equilibrato in quella forma radicale che abbiamo illustrato qui, perciò ripudiava l'assoluzione dei peccati concessa dai preti. Eppure in questa questione del pentimento, egli alimentava qualche idea equilibratissima, dovuta, in massima, alla larghezza del concetto suo di Dio:

« Quando ero monaco, egli dice, credevo di essere profondamente abbietto se in qualche epoca sorgeva in me l'ardore della carne: vale a dire,

(1) *Saggio su Dio, l'Uomo e la Felicità*, Lib. II, cap. X.

se sentivo qualche commozione cattiva, desiderio carnale, ira, antipatia, invidia verso qualche fratello. Tentai molte vie per acquetare la mia coscienza, ma senza riuscirvi; perchè la concupiscenza e l'ardore della mia carne risorgevano sempre, per modo che non potevo restare tranquillo, ed ero continuamente assillato da questo pensiero: « Tu hai commesso questo o quel peccato: ti sei macchiato d'invidia, d'impazienza, e di altri simili peccati: perciò inutilmente sei entrato in questo santo Ordine e tutte le tue buone opere non contano ». Ma se allora avessi rettamente inteso la parola di Paolo: « La carne pecca contro lo Spirito, e lo Spirito contro la carne; e questi due si contraddicono, per modo che non puoi fare ciò che vorresti », io non mi sarei tanto tormentato, ma avrei pregato e mi sarei detto, come faccio così spesso ora: « Martino, tu non puoi essere assolutamente senza peccato, perchè hai la carne; tu devi quindi sentirne la lotta ». Ricordo che Staupitz soleva dire: « Ho fatto migliaia di volte il voto a Dio di voler divenire migliore; ma non ho mai mantenuto il mio voto. D'ora in poi non farò più un voto simile, perchè l'esperienza mi ha insegnato che non sono capace di mantenerlo. A meno quindi che Dio, per merito di Cristo, mi sia misericorde e buono, io non saprò, nonostante i miei voti e tutte le mie buone azioni, reggermi davanti a lui ». Questa [di Staupitz] non era soltanto una disperazione verace, ma una disperazione pia e santa; ed altrettanto debbono confessare, colla bocca come col cuore, coloro che vogliono essere salvati. Perchè le persone pie non si affidano alla loro rettitudine. Esse vedono in Cristo il loro riconciliatore, perchè egli diede la vita pei loro peccati. Inoltre essi sanno che il residuo di peccato che è nella loro carne, non è posto a loro carico, ma liberamente perdonato. Nonostante, mentre combattono in ispirito contro la carne, per paura di *sentirne* i piaceri completamente; e sebbene essi sentano la carne ribellarsi e infuriare, e cadono talvolta in peccato per infermità della carne, pure non si lasciano scoraggiare, e neppure pensano che il loro stato ed il loro modo di vita, e le opere compiute secondo la loro vocazione, dispiacciano a Dio; ma si sollevano per via della fede » (1).

Una delle eresie per cui i Gesuiti condannarono così abominevolmente quel genio spirituale che fu Molinos, il fondatore del quietismo, fu la sua opinione equilibrata sul pentimento:

« Quando cadi in errore, di qualunque genere, non rammaricarti, nè affliggerti per causa di esso. Gli errori sono effetto della fragilità della nostra Natura, dovuta al Peccato Originale. L'avversario ti farà credere, non appena commetti qualche peccato, che tu cammini nell'errore e quin-

(1) *Commentario ai Galati.*

di sei fuori di Dio e della Sua Grazia, quindi ti farà meno fiducioso nella grazia divina, parlandoti della tua miseria morale, rendendola immane ai tuoi occhi; e mettendoti in testa che ogni giorno l'anima tua diviene peggiore anzichè migliore, a forza di ripetere gli stessi errori. O Anima benedetta, apri gli occhi, e chiudi l'orecchio a queste suggestioni diaboliche, imparando a giudicare le tue condizioni e a confidare nella grazia divina. Non sarebbe forse un vero folle colui che, correndo con altri nella giostra, caduto nel mezzo dell'arena, se ne stesse sdraiato a piangere e ad affliggersi con lunghi discorsi sulla sua caduta? Uomo (gli direbbero i compagni), non stare a perder tempo, ma rizzati in piedi e riprendi la corsa, perchè colui che si risolleva rapidamente e continua la corsa, è come se non fosse mai caduto. Se ti vedi cadere una o mille volte, devi servirti altrettante volte del rimedio che ti ho suggerito, cioè, di una amorevole confidenza nella grazia divina. Queste sono le armi con cui devi combattere e vincere l'ignavia dei vani pensieri. Questo è il mezzo che devi usare — non perdere il tempo, non contristarti senza mieterne alcun frutto » (1).

Ora, in contrasto con simili viste equilibrate, se le consideriamo come un metodo per ridurre deliberatamente il male al *minimum*, abbiamo un modo di vedere radicalmente opposto, un modo di ingigantire (se volete chiamarlo a questo modo) il male, il quale si basa sulla persuasione che gli aspetti cattivi della nostra vita appartengano alla sua più intima essenza, e che noi intendiamo tanto meglio il significato ed il senso del mondo, quanto più teniamo a cuore gli aspetti medesimi. Dobbiamo ora esaminare più davvicino questo modo meno sano di considerare la situazione. Però, come chiusi la nostra ultima Conferenza con una riflessione filosofica generale sul modo più equilibrato di prendere la vita, così vorrei esporre a questo punto un'altra riflessione filosofica a quel proposito, prima di assumere la parte più grave del nostro còmpito. Vorrete perdonarmi la breve digressione.

Se noi ammettiamo che il male sia una parte essenziale del nostro essere e la chiave dell'interpretazione della nostra vita, ci imbattiamo in una difficoltà che è sempre apparsa gravissima nelle filosofie della religione. Il teismo, ogniqualvolta ha voluto erigersi a filosofia sistematica dell'Universo, ha dimostrato sempre una grande riluttanza ad ammettere che Dio sia qualcosa di meno che il gran Tutto — nel — Tutto. In altre parole, il teismo filosofico ha

---

(1) Molinos, *Guida Spirituale*, Lib. II, cap. XVII, XVIII (passim).

dimostrato sempre una spiccata tendenza a divenire panteistico e monistico, ed a considerare il mondo come una perfetta unità di fatto. E ciò è in contrasto col teismo popolare o pratico, il quale ultimo è stato sempre più o meno francamente pluralistico, per non dire addirittura politeistico, ed ha mostrato di contentarsi pienamente di un universo composto di vari principii autonomi e separati, pur che gli si concedesse soltanto di credere che il principio divino rimanesse supremo, essendo gli altri subordinati. In quest'ultimo caso Dio non è necessariamente responsabile dell'esistenza del male; ne sarebbe soltanto responsabile qualora il male non fosse soverchiato alla fine. Ma secondo la concezione monistica o panteistica, il male, come ogni altra cosa, deve avere il suo fondamento in Dio; e la difficoltà sta nel vedere come questo possa conciliarsi colla credenza che Dio sia assolutamente buono. Questa difficoltà l'incontriamo in ogni forma di filosofia in cui il mondo appaia come una perfetta unità di fatto, senza soluzione alcuna di continuità. Una tale unità è un *Individuo*, ed in essa le parti peggiori debbono essere altrettanto essenziali quanto le migliori, devono essere, cioè, altrettanto necessarie per fare dell'individuo ciò che esso è; poichè, se una parte qualunque dell'individuo dovesse scomparire oppure alterarsi, egli non sarebbe più affatto *lo stesso* individuo. La filosofia dell'idealismo assoluto, così rigorosamente rappresentata oggi in Iscozia ed in America, ha da lottare con questa difficoltà, non meno di quanto ai suoi tempi ebbe a lottare con essa il teismo scolastico: e sebbene sarebbe prematuro l'affermare non esservi assolutamente alcuna via di uscita da un tale imbroglio, è però giusto il dire che la via di uscita non è nè netta nè facile, e che il solo mezzo ovvio di scampo al paradosso sta nel romperla addirittura con ogni ipotesi monistica, e nell'ammettere che il mondo abbia esistito sin dalle sue origini in forma pluralistica, come un aggregato o una collezione di cose e di principii superiori e inferiori, anzichè come un fatto assolutamente unitario. Perchè allora il male potrebbe non essere cosa essenziale: potrebbe essere, ed essere sempre stato, una porzione indipendente, priva del diritto razionale o assoluto di vivere col rimanente, e di cui possiamo anche concepire le speranze di liberarci un giorno definitivamente.

Ora, il vangelo dell'equilibrio mentale, quale lo abbiamo descritto, appoggia certamente questa veduta pluralistica del mondo.

Mentre il filosofo monista si sente più o meno obbligato a dire, come Hegel diceva, che ogni cosa reale è razionale, e che il male, come elemento dialetticamente necessario, dev'essere conservato, mantenuto, consacrato e possedere una funzione assegnatagli in proprio nel sistema finale della verità, la dottrina dell'equilibrio mentale si rifiuta risolutamente ad ammettere qualche cosa di simile (1). Il male, essa dice, è profondamente irrazionale, *nè* merita di essere mantenuto, conservato o consacrato in alcun sistema definitivo di verità. Esso è un'offesa gratuita al Signore, un'irrealtà incongrua, un elemento di sperpero, da essere cacciato via e negato, e di cui si deve cancellare perfino la memoria, se è possibile. L'ideale, ben lungi dall'essere coestensivo con tutto il reale, è invece un semplice estratto reale, recante il marchio della sua immunità da ogni contatto con questa materia ammorbata, inferiore, escrementizia.

In questa guisa si presenta a noi nettamente ed apertamente la interessata nozione dell'esistenza di elementi dell'Universo i quali possono non costituire alcun Tutto razionale in congiunzione con gli altri elementi, e che dal punto di vista di qualunque sistema costruito per mezzo di questi elementi possono solo venir considerati come qualcosa di irrilevante, di accidentale — come altrettanto sudiciume, per così dire, e roba fuor di posto. Io vi prego ora di non voler dimenticare questa nozione; perchè, sebbene la maggior parte dei filosofi sembrino o dimenticarla o disdegnarla al punto da non volerne neppur far parola, io credo invece che noi stessi dovremmo ammetterla in fine, come quella che contiene un elemento di verità. Così il Vangelo della rigenerazione mentale ci appare una volta di più come fornito di dignità e di importanza. Noi abbiamo già veduto che esso è un vero movimento religioso e non un fortunato ingenuo appello all'immaginazione, per curare le malattie; noi ne abbiamo veduto il metodo di verifica sperimen-

(1) Questo sostengo nonostante le affermazioni monistiche di molti scrittori sulla cura mentale; perchè queste affermazioni sono realmente in contraddizione coll'attitudine di quegli scrittori rispetto alla malattia, e si può facilmente dimostrare che non sono logicamente implicate nelle esperienze di unione con una Presenza Superiore a cui essi si riferiscono: la Presenza Superiore, cioè, non ha bisogno di essere identica al tutto assoluto delle cose, essendo perfettamente sufficiente per la vita dell'esperienza religiosa di considerarla solo come una parte, se anche come la parte più ideale.

tale, non dissimile da ogni altro metodo scientifico; ed ora infine la troviamo rappresentare una concezione perfettamente definita della struttura metafisica del mondo. Spero quindi che, in vista di tutto questo, non vorrete rimpiangere che così a lungo abbia trattenuto la vostra attenzione sopra un tale argomento.

Diciamo addio ora per qualche tempo a tutto questo modo di pensare, e volgiamoci verso quelle persone che non sanno così facilmente scuotere la soma della coscienza del male, ma sono congenitamente destinate a soffrire della sua esistenza. Allo stesso modo in cui abbiamo veduto che nella condizione di equilibrio mentale alcuni stati d'animo giacciono ad un livello più superficiale, altri ad un livello più profondo, e che accanto ad una felicità quasi puramente animale vi sono forme più rigeneratrici e raffinate di felicità, così vi sono pure differenti livelli per gli stati d'animo meno sani, gli uni essendo molto più gravi degli altri. Vi sono delle persone per le quali il male appare soltanto come una mancanza di armonia fra loro e le *cose*, una imperfetta corrispondenza fra la vita dell'individuo e l'ambiente. Un tal male è curabile, almeno in principio, secondo le vie naturali, perchè semplicemente col modificare se stessi, o le cose, o i due ad un tempo, i due termini possono essere adattati l'uno all'altro in modo da far ricamminare le cose allegramente quanto mai. Ma vi sono altre persone per le quali il male non è una semplice relazione del soggetto colle particolari cose esteriori, ma qualcosa di più radicale e più generale, un errore od un vizio della sua stessa natura, che nè una modificazione dell'ambiente, nè alcun riordinamento superficiale dell'Io interiore può sanare, e che esige un rimedio sopranaturale. In complesso, le razze Latine hanno inclinato prevalentemente verso la prima forma di considerare il Male, come risultante cioè di dolori o di peccati al plurale, eliminabili in dettaglio; mentre le razze Germaniche hanno sempre avuto tendenza piuttosto a considerare il Peccato (al singolare, con un *P* maiuscolo) come qualcosa di irrimediabilmente incuneato nella nostra subbiettività naturale, e che non sarà mai possibile di sradicare mediante qualsiasi numero di operazioni parziali e superficiali (1). Questi confronti di razze sono sempre esposti ad eccezioni, ma senza dubbio il tono morale

(1) Cfr. J. MILSAND, *Luther et le Self-Arbitre*, 1884 (passim).

nella religione nordica è quello di una persuasione più intimamente pessimistica; questo modo di sentire essendo il più estremo, sarà quello che offrirà più istruttive opportunità di studio.

La psicologia moderna ha fatto largo uso della parola « soglia » come designazione simbolica del punto in cui uno stato mentale passa nell'altro. Così noi parliamo della « soglia della coscienza » di un individuo in generale per indicare il *quantum* di romore, di pressione o d'altro stimolo esterno, che è necessario per ridestare in lui un'attenzione qualsiasi. Una persona con una soglia molto alta dormirà in mezzo ad un fracasso tale, che avrebbe svegliato invece immediatamente un altro con una soglia più bassa. Similmente, quando un individuo è sensibile a lievi differenze in qualunque ordine di sensazioni, noi diciamo che egli possiede una « soglia di differenza » bassa — che la sua mente, cioè, la supera facilmente per acquistare la coscienza delle differenze in parola. E così si potrebbe parlare di una « soglia del dolore », di una « soglia della disperazione », di una « soglia del terrore », e trovarle rapidamente superate dalla coscienza di alcuni individui, mentre in altri essa è collocata troppo in alto per poter essere di sovente raggiunta dalla coscienza. L'individuo sanguigno di temperamento e l'equilibrato vivono abitualmente nella parte luminosa, limitata dalla loro soglia di disperazione; gli individui depressi e melanconici vivono invece al di là di essa, nelle tenebre e nell'apprensione. Vi sono degli individui che sembrano aver prese le mosse per la vita con una bottiglia o due di *Champagne* inscritte a loro credito; mentre altri sembrano nati nell'immediata vicinanza della soglia del dolore, per modo che i più lievi stimoli fatalmente li fanno passare al di là.

Non è forse naturale che un uomo vissuto più abitualmente da una parte della soglia del dolore, debba aver bisogno di una religione differente da quella di colui che abitualmente vive dall'altra parte? Il problema della relatività di differenti tipi di religione, di differenti tipi di esigenze sentimentali, sorge naturalmente a questo punto, e diverrà un problema importante fra non molto. Ma prima che lo prendiamo in esame nei suoi termini più generali, dobbiamo dedicarci allo sgradevole ufficio di ascoltare ciò che le anime malate, come possiamo chiamarle in contrasto alle menti equilibrate e sane, ci sanno raccontare intorno ai segreti del loro carattere interiore, intorno alla forma particolare della loro coscienza. Volgiamo quindi risolutamente le spalle alle persone « nate

una sola volta » ed al loro ceruleo vangelo ottimistico: non gridiamo semplicemente, malgrado tutte le apparenze: « Lodato sia l'Universo! — Dio sta nel suo Cielo, tutto nel mondo procederà per il meglio ». Osserviamo piuttosto se la compassione, il dolore, la paura, il sentimento della disperazione umana non possano aprirci una veduta più profonda, e porre nelle nostre mani una chiave più complicata per accedere al significato della situazione.

Anzitutto: come mai possono cose così incerte quali sono le esperienze fortunate di questo mondo, offrirci un ancoraggio sicuro?Una catena non è più forte del suo anello più debole, e, dopo tutto, la vita non è che una catena. Nell'esistenza più sana e più prospera quanti mai anelli di malattia, di pericolo e di disastri non sono sempre interposti? Inaspettatamente, dal fondo di ogni sorgente di piacere, come diceva l'antico poeta, sale qualchecosa di amaro: un impeto di nausea, un venir meno improvviso del piacere, un soffio di melanconia, cose che suonano come una campana da morto, perchè, per fuggitive che siano, recano con sè il senso di provenire da una più profonda regione, e posseggono spesso una terribile forza di convinzione. Il mormorìo della vita si spegne al loro tacito tocco, come la corda armonica di un pianoforte che cessa di vibrare quando il martello smorzatore le si posa sopra.

Naturalmente la musica può riprendere il suo ritmo; e riprenderlo ancora ed ancora ad intervalli. Ma con questo gli elementi sani della coscienza rimangono con un senso invincibile di precarietà. È una campana che ha una fessura; i suoi rintocchi sembrano sempre essere gli ultimi, e risuonare quasi per un accidente fortunato.

Anche se noi supponiamo un individuo così costituzionalmente equilibrato da non aver mai provato in se stesso alcuno di questi smorzanti intervalli, pure, se è persona che rifletta, egli deve generalizzare e comparare la sua sorte con quella degli altri; e, ciò facendo, egli deve vedere che la sua immunità è appunto una combinazione fortunata e non una differenza sostanziale. Egli avrebbe potuto ugualmente bene essere nato ad una sorte completamente differente. Ed allora, addio sicurezza adamantina! Qual sorta di universo è quello di cui il meglio che possiate dire è: « Grazie a Dio, esso mi ha risparmiato questa volta! ». Non sono allora la sua bellezza e la sua bontà una inconsistente finzione? Non è forse la

nostra gioia un sentimento oltremodo volgare, non molto dissimile dal ghigno di un ribaldo che sia riuscito a farla bella? E magari si trattasse di una vera riuscita, anche in termini come questi! Ma prendete l'uomo più felice, l'uomo più invidiato nel mondo, e in nove casi su dieci troverete che la sua più intima coscienza è occupata dalla disillusione. O i suoi ideali sulla linea della riuscita sono di gran lunga più alti della riuscita medesima, oppure egli nutre in sè ideali segreti di cui nulla sa il mondo, e riguardo ai quali egli nel suo interno si riconosce manchevole.

Quando un ottimista vittorioso della forza di Goethe può esprimersi nel modo che segue, che cosa sarà degli uomini di minor riuscita?

« Io non dirò nulla », scriveva Goethe nel 1824, « contro il corso della mia esistenza. Ma in fondo essa non è stata fatta che di dolore e di fatiche, e posso affermare che durante tutti i miei 75 anni, io non ho avuto quattro settimane di vero benessere. È il continuo rotolare giù di un masso, che deve essere sempre risollevato di nuovo al suo posto ».

Qual uomo di parte è stato mai, in complesso, fortunato come Lutero? eppure, divenuto vecchio, egli, guardando indietro, considerava tutta la sua vita come una disillusione assoluta:

« Io sono profondamente stanco della vita. Continuamente prego il Signore che venga e mi tolga di qui. Possa Egli arrivare sopratutto, col suo Giudizio Universale: piegherò le spalle, tuonerà la folgore, e finalmente sarò tranquillo ». E tenendo in mano una collana di agate bianche aggiungeva: « O Dio, concedimi che ciò avvenga senza ritardo. Mangerei volentieri questa collana d'agate oggi, pur che il Giudizio Finale potesse arrivare domani ». — La Grande Elettrice Madre diceva a Lutero, un giorno ch'egli pranzava con lei: « Direttore, io vi auguro che possiate vivere quarant'anni ancora ». « Signora, egli rispose, piuttosto che vivere ancora quarant'anni, preferirei rinunciare ad ogni speranza del Paradiso ».

Disillusione, quindi, disillusione! così il mondo ci grida ad ogni istante. Noi lo seminiamo dei nostri errori, dei nostri falli, delle numerose occasioni perdute, di tutti gli infiniti ricordi della imparità nostra alla nostra vocazione. E con quale dannata crudeltà esso si libera di noi! Non una facile ammenda, non semplici scuse o un'espiazione formale, possono soddisfare le esigenze del mondo, ma ogni libbra di carne è macerata con tutto il suo sangue.

E le forme più sottili della sofferenza che l'uomo conosca, sono intimamente connesse colle velenose umiliazioni derivanti da questo stato di cose.

E bisogna riconoscere che si tratta di esperienze umane decisive. Un processo così generale e così duraturo forma evidentemente una parte integrale della vita. « Esiste veramente un elemento nel destino umano », scrive Roberto Luigi Stevenson, « che la cecità stessa più completa non potrebbe negare. Qualunque sia il nostro destino per altri riguardi, è certo che il nostro destino non è di riuscire: l'insuccesso è la sorte che ci fu assegnata » (1). Ora, la nostra sorte essendo per tal modo radicata nell'insuccesso, qual meraviglia se i teologi l'abbiano ritenuto un elemento essenziale, pensando che soltanto per mezzo della personale esperienza di umiliazione che esso comporta, si raggiunga il senso più profondo del significato della vita? (2).

Ma questo è soltanto il primo stadio del male dell'Universo, che come il mal di mare ci affligge. Aumentate appena un poco la sensibilità di un essere umano, traetelo un poco oltre la soglia della disperazione, e la buona qualità degli stessi momenti felici, quando capitano, sarà guastata e viziata.

Tutti i beni naturali sono perituri. Le ricchezze prendono il volo; la fama è un'« eco di tromba che si perde a valle », l'amore è un'illusione, la gioventù, la bellezza, la salute, il piacere vaniscono. Possono forse le cose, la fine naturale delle quali è polvere e delusione, essere i beni reali che l'anime nostre richiedono? Dietro ad ogni cosa si leva lo spettro immane della morte universale, la nera dea che circoscrive ogni cosa:

(1) Egli aggiunge con un equilibrio mentale caratteristico: « Affar nostro si è di continuare a provare delle disillusioni con animo equo ».

(2) Il Dio di molte persone è poco più della loro Corte di Appello, contro il giudizio di condanna manifestato dall'opinione del mondo circa i loro errori. Esiste d'ordinario per la nostra coscienza un residuo di valore che ci resta dopo che abbiamo espiato peccati ed errori, la capacità che abbiamo di riconoscerli e di rimpiangerli è il germe di un Io migliore, almeno *in posse*. Ma il mondo ci tratta *in actu* e non *in posse*; e di questo germe nascosto che non si può indovinare dal di fuori non tiene alcun conto. È così che ci rivolgiamo all'Onnipossente, il quale conosce tutto il nostro male, ma conosce anche ciò che abbiamo di buono, e che è giusto. Noi ci affidiamo alla sua grazia col nostro pentimento; è soltanto da un Onnisciente che possiamo essere giudicati in modo finale. È così che sorge nettamente il bisogno di un Dio da questa specie di esperienze vitali.

« Che profitto ha mai l'uomo da tutto il lavoro intrapreso da lui sotto il Sole? Gettai uno sguardo su tutte le opere che le mie mani avevano costruite ed ecco, vidi che tutto era vanità e tormento dello spirito. Ciò che colpisce i figli dell'uomo è ciò medesimo che colpisce i figli degli animali; come muoiono gli uni, così muoiono gli altri; tutti sono fatti di polvere e tutti torneranno nuovamente in polvere... I morti non sanno nulla, nè godono alcuna ricompensa; perchè la memoria loro è dimenticata. E così sono già perduti i loro amori, i loro odii e le loro invidie, nè essi contano più per nulla in qualsiasi cosa che venga fatta sotto il Sole!... Certo la luce è dolce, ed è sempre piacevole per l'occhio di contemplare il Sole; ma se un uomo vive anche molti anni, e tutti questi anni gode, rammenti egli altresì i giorni oscuri; perchè saranno molti ».

In breve, la vita e la sua negazione sono inestricabilmente fuse insieme. Se la vita è un bene, la negazione di essa deve essere un male. Eppure tanto l'una quanto l'altra sono due fatti egualmente essenziali nell'esistenza; e ogni felicità naturale sembra quindi guastata da una contraddizione. L'alito freddo del sepolcro ci circonda.

Per una mente che ponga attenzione ad un simile stato di cose, e sia sufficientemente sensibile al brivido distruggitore di gioia che una simile contemplazione è atta ad ingenerare, il solo sollievo che l'equilibrio mentale può darci consiste nel pensare: « Sono tutte sciocchezze e ridicolaggini, andatevene all' aria aperta! » oppure: « Rasserenati, amico, starai di nuovo bene tra poco, purchè tu sappia abbandonare queste vane morbosità! ». Ma, seriamente, possono delle chiacchiere puramente animali come queste, essere prese per una risposta razionale? Ascrivere un valore religioso al semplice spensierato contentamento per la breve possibilità di bene naturale che possediamo, è una vera e propria consacrazione della smemoratezza e della superficialità. Le nostre preoccupazioni sono troppo profonde per una cura come *questa*. Il fatto che si *possa* morire, che, in genere, si *possa* essere ammalati, è ciò che ci turba; il fatto che pel momento in corso noi viviamo e stiamo bene è irrilevante per noi. Noi abbiamo bisogno di una vita che non abbia per correlativo la morte, di una salute non legata alla malattia, di una specie di bene che non perisca, di un bene, nel fatto, che si sollevi al di sopra dei Beni della natura.

Tutto questo dipende dalla sensibilità che l'animo può acquistare ad ogni discordanza. « La mia disgrazia », mi diceva un amico che possedeva appunto una coscienza di questo genere, « sta in

ciò, che io credo troppo alla felicità ed al bene comune, e nulla può consolarmi del fatto che so che sono transitori. Questa possibilità mi turba e mi sconcerta ». E questo avviene per il maggior numero di noi: un lieve raffreddamento dell'eccitabilità animale e dell'istinto, una lieve diminuzione dell'adattabilità animale, un poco di debolezza irritabile e di abbassamento della soglia del dolore, porterà in piena vista il tarlo roditore di ogni nostra fonte ordinaria di letizia, mutandoci in tanti metafisici della melanconia. Il valore della vita e la gloria del mondo svaniranno per noi. Dopo tutto non è che la perenne questione fra la giovinezza ardente e la gelida vecchiaia. La vecchiaia ha l'ultima parola: il modo puramente naturalistico di considerare la vita, per quanto entusiasticamente possa cominciare, è certo di finire in amarezza.

Quest'amarezza si trova al fondo di ogni schema filosofico puramente positivistico, agnostico, naturalistico. Faccia l'equilibrio mentale del suo meglio, col suo strano potere di vivere nel momento che fugge, di ignorare e di dimenticare; pur nondimeno il terribile sfondo è realmente là da essere considerato, e il teschio digrigna i denti al banchetto. Nella vita pratica di un individuo, noi sappiamo quanto tutta la sua gioia e la melanconia per qualunque fatto presente dipenda da schemi remoti, da segrete speranze con cui esso sta in relazione. Il suo significato ed il suo fine ultimo gli dànno la maggior parte del suo valore. Se si sa che il fatto presente non conduce a nulla, subito, per quanto piacevole esso possa mostrarsi nella sua immediatezza, ogni sua lucentezza vanisce. Un uomo vecchio che sia affetto da qualche insidiosa malattia interiore, può ridere e bere il suo vino da principio con non minore allegria di una volta, ma conosce il suo destino ormai, perchè i medici glie lo hanno fatto conoscere: e tale conoscenza fa esulare ogni completa soddisfazione di tutte queste funzioni. Esse sono già partecipi della morte e il tarlo le rode invisibile, e ogni vivace sapore perciò vanisce.

Il scintillìo dell'ora presente dipende sempre dal fondo di possibilità su cui essa si proietta. Supponete le nostre esperienze ordinarie ravvolte in un ordine morale eterno; le nostre sofferenze fornite di una significazione immortale; immaginate che il Cielo sorrida alla terra e che gli Dei sogliano visitarla; che la fede e la speranza siano l'atmosfera che l'uomo respira; — e i suoi giorni si svolgeranno pieni di sapore e d'interesse, essi saranno vivificati

da prospetti sull'avvenire, avvalorati da speranze remote. Poneteli invece in un ambiente di freddo e di tenebre, toglietene tutto quel significato permanente che, pel naturalismo puro e per l'evoluzionismo della scienza popolare del nostro tempo è assente o per lo meno non visibile, ed il trillo vitale si arresterà subitamente, se piuttosto non si muterà in un tremito d'ansia.

Pel naturalismo, nutrito delle recenti speculazioni cosmologiche, l'umanità si trova in una posizione simile a quella di un gruppo di persone che vivessero su di un lago gelato, circondato da roccie altissime a picco, non offrenti alcuna via di scampo, e che pur conoscessero che a poco a poco quel ghiaccio va sciogliendosi, e che si avvicina inevitabilmente il giorno in cui ne scomparirà l'ultimo tenuissimo strato, e in cui l'annegare miseramente ed ignominiosamente sarà la sorte di quella porzione di umanità. Quanto più animato è il pattinaggio, quanto più ardente e brillante il Sole durante il giorno, quanto più grandi i fuochi accesi nella notte, tanto più pungente deve essere l'amarezza con cui quegli individui rifletteranno sulla loro complessiva situazione.

Gli antichi Greci ci sono continuamente dipinti nelle opere letterarie come esempi della gioiosità equilibrata che può ingenerare la religione della Natura. E molta gioia infatti vi era fra i Greci; — l'ardore di entusiasmo suscitato in Omero dalla maggior parte delle cose illuminate dal Sole, è cosa permanente in lui. Ma anche in Omero i passi dove domina la riflessione sono melanconici (1), e non appena i Greci divengono sistematicamente riflessivi e pensosi delle cose finali, divengono pure intensamente pessimisti (2). La gelosia degli Dei, la Nemesi che tien dietro ad ogni feli-

---

(1) Per esempio: *Iliade*, XVII, 446.

(2) Per esempio: *Teognide*, 425-428: « Meglio di tutto per ogni cosa sulla terra si è di non essere nati e di non sopportare la luce del Sole; subito di poi, di traversare più presto possibile le porte dell'Ade ». Nell'*Edipo a Colono*, v. 1225, troviamo un passo quasi identico. L'*Antologia* è piena di espressioni pessimiste: « Nudo sono venuto al mondo, nudo andrò sotto terra, — perchè dovrei dunque affaticarmi, quando vedo nuda la fine davanti a me? ». « Come sono venuto al mondo? Da dove? A che scopo? Per andarmene. Come posso io imparare qualche cosa, non sapendo nulla? ». « Sono venuto al mondo essendo nulla; sarò ancora ciò ch'io fui già una volta. Tutta la razza dei mortali è un nulla ». « Tutti noi siamo blanditi e ingrassati per la morte come un branco di porci destinati senza riguardo al macello ».

La differenza fra il pessimismo greco e la sua varietà orientale e moderna sta

cità troppo grande, la morte limitatrice di ogni cosa, la nera opacità del Fato, la fine ed inintelligibile crudeltà, formano lo sfondo costante della loro immaginazione. La bella giocondità del loro politeismo è soltanto una gratuita finzione poetica dei nostri tempi. Essi non conobbero alcuna gioia comparabile per valore a quelle che, come vedremo tra poco, i Brahmani, i Buddisti, i Cristiani, i Maomettani (persone tutte « due volte nate alla vita », e la cui religione non è naturalistica), derivano dai loro svariati *credo* di misticismo e di rinuncia.

L'insensibilità Stoica e la rassegnazione Epicurea sono stati i due passi più grandi che la mente greca abbia mai fatto in questa direzione. L'Epicureo diceva: « Non cercare di essere felice, ma piuttosto di sfuggire all'infelicità; una grande felicità è sempre associata al dolore; perciò tienti alla spiaggia sicura e non tentare gli slanci troppo lontani. Risparmiati le disillusioni aspettandoti poco e mirando basso, e sopratutto non inquietarti ». E lo Stoico: « Il solo bene reale che la vita possa concedere ad un uomo è il libero possesso della sua propria anima: tutti gli altri beni sono menzogne ». — Ciascuna di queste filosofie è per parte sua una filosofia di disperazione a riguardo dei doni della natura. L'abbandono fiducioso alle gioie che spontaneamente si offrono manca affatto tanto all'Epicureo quanto allo Stoico; e ciò che ciascuno di loro propone è una via di scampo dallo stato d'animo cinereo-polveroso che ne risulterebbe. L'Epicureo spera ancora qualche buon resultato dall'economia delle forze, dall'astinenza e dallo smorzamento dei desiderii. Lo Stoico invece non nutre alcuna speranza, e rinuncia completamente ad ogni speranza. Vi è dignità in ambe queste forme di rassegnazione. Esse rappresentano due epoche distinte nel processo di progressiva depressione a cui deve pu-

---

in ciò, che i Greci non avevano fatto la scoperta che il dolore può venire idealizzato a rappresentare una forma più elevata di sensibilità. Il loro spirito era ancora troppo essenzialmente mascolino, perchè il pessimismo potesse elaborarsi e svolgersi a lungo nella loro letteratura classica. Essi avrebbero apertamente disprezzato una vita che fosse tutta in tono minore, e l'avrebbero costretta a rispettare certi limiti di lacrimosità. La scoperta che un'enfasi permanente, per ciò che riguarda almeno questo mondo, può essere portata sul dolore, sulla disillusione, era riservato a razze più complicate e (per così dire) più femminee che non fossero gli Elleni del periodo classico. Ma il modo di vedere di questi Elleni era pur nondimeno pessimista.

ramente andare incontro la primitiva ebbrezza gaudiosa che l'uomo prova di fronte alla Natura. Nell'uno il sangue da bollente si è fatto tiepido: nell'altro esso è divenuto del tutto freddo, e, sebbene io abbia parlato di loro al tempo passato, come se si trattasse di cose puramente storiche, pure l'Epicureismo come lo Stoicismo costituiranno probabilmente in ogni epoca attitudini tipiche, stando a rappresentare un certo stadio ben definito, compiuto nell'evoluzione dell'anima affetta dal « mal dell'Universo » (1). Essi indicano la conclusione di quello che noi chiamiamo il periodo dei « nati una sola volta », e rappresentano i più alti voli di ciò che la religione dei « nati due volte » chiamerebbe l'uomo semplicemente naturale — mostrando l'Epicureismo (che solo per cortesia può essere chiamato una religione) il massimo raffinamento, lo Stoicismo la massima volontà morale. Essi abbandonano il mondo allo stato di una irreconciliabile contraddizione, e non cercano alcuna unità superiore. Confrontati colle semplificate forme di cui può godere il Cristiano sopranaturalmente rigenerato, o a quelle a cui può abbandonarsi il panteista orientale, le loro prescrizioni per ottenere un animo pacato ed eguale sono espedienti che sembrano ingenui nella loro semplicità.

Vi prego però di osservare che non intendo affatto *giudicare* alcune di queste attitudini. Ne descrivo semplicemente le varietà.

La via più sicura per giungere a quelle forme di rapimento che i « due volte nati » ci descrivono, è stata nel fatto, storicamente, uno stadio di pessimismo più radicale che qualunque stato d'animo considerato finora. Abbiamo osservato come ogni luminosità ed incanto dei beni naturali possa sparire per noi. Ma vi può essere pure un grado di infelicità così intenso, da far dimenticare addi-

(1) Mentre scrivo queste pagine, la posta mi reca alcuni aforismi di un vecchio ed oltremodo saggio mio amico di Heidelberg, i quali possono rappresentare una buona espressione contemporanea dell'Epicureismo: « Colla parola felicità ogni individuo del mondo intende qualche cosa di differente. Essa è un fantasma perseguito soltanto dalle menti leggere. Il saggio è soddisfatto del termine assai più modesto, ma tanto più definito, di « accontentamento ». Ciò a cui l'educazione dovrebbe soprattutto mirare sarebbe di salvarsi da una vita scontenta. La salute è una condizione favorevole, ma non è indispensabile per essere contenti. Il cuore e l'amore delle donne sono un abile espediente della Natura, una trappola che essa tende all'uomo medio per indurlo ad operare per lei. Ma il saggio preferirà sempre un lavoro che liberamente egli stesso si sia scelto ».

rittura completamente i beni della Natura, così che ogni sentimento dell'esistenza loro vanisca dal campo mentale. Perchè si raggiunga un simile estremo di pessimismo, qualche cosa di più che l'osservazione della vita e le considerazioni sulla morte, è necessario. Occorre che la persona stessa dell'individuo divenga la preda di una patologia melanconica. Allo stesso modo in cui l'entusiasta ottimista riesce a dimenticare perfino l'esistenza del male, così colui che è soggetto alla melanconia è, suo malgrado, costretto ad ignorare in genere l'esistenza di qualunque bene; per lui il bene può non avere affatto la più lontana realtà. Una tale sensitività, una tale suscettibilità al dolore mentale è un caso raro quando la costituzione nervosa è completamente normale; difficilmente la si trova in un soggetto sano quand'anche egli sia vittima delle più atroci crudeltà per parte dell'avversa fortuna. Vediamo così entrare attivamente in scena la costituzione neuropatica, della quale parlammo a lungo nella nostra prima Conferenza e che è destinata ad occuparci così largamente nelle pagine che seguono. Siccome questi casi di melanconia sono anzitutto assolutamente privati ed individuali, posso ora valermi di documenti personali. Dolorosi invero essi saranno ad ascoltarsi, e vi è quasi un po' di indiscrezione a metterli in pubblico. Pur tuttavia giacciono proprio sul nostro cammino; e se vogliamo trattare seriamente la psicologia della religione, dobbiamo mettere risolutamente da parte ogni convenzionalismo, e tuffarci al di sotto della superficie levigata e tranquilla delle conversazioni ufficiali.

Si possono distinguere diverse sorta di depressione psicologica. Talvolta si ha una semplice mancanza passiva di gioia, una stanchezza, uno scoraggiamento, un abbandono, una mancanza di gusto, di piacere, di spinta. Il Professore Ribot ha proposto di chiamare questa condizione col nome di *anedonia*.

« L'*anedonia* (se mi si permette questo neologismo onde opporlo alla parola « *analgesia* ») è stata ben poco studiata. Una ragazzina fu colpita una volta da una malattia di fegato che ne alterò per qualche tempo la costituzione. Essa non sentì più alcun affetto nè per suo padre nè per sua madre. Avrebbe voluto trastullarsi colla sua pupattola, ma non poteva trovare in ciò il menomo divertimento. Le stesse cose che prima la facevano scoppiare dalle risa, non avevano più per essa alcun interesse. — Esquirol osservò il caso di un magistrato intelligentissimo colpito egli pure da una malattia del fegato. Ogni affezione sembrava spenta in lui. Egli non

manifestava nè perversioni nè violenze, ma un'assenza completa di reazione emotiva. Se andava al teatro (come faceva per abitudine), non vi trovava alcun piacere. Pensare a casa sua, a sua moglie, ai figli lontani, lo commovevano altrettanto, diceva lui, quanto un teorema di Euclide » (1).

Il mal di mare prolungato induce in molte persone una condizione temporanea di anedonia. Ogni bene, terrestre o celeste, è immaginato solo con disgusto e repulsione. Una condizione temporanea di questo genere, connessa con l'evoluzione religiosa di un carattere singolarmente elevato, dal punto di vista intellettuale come da quello morale, è descritta bene da un filosofo cattolico, il Padre Patry, nelle sue Memorie autobiografiche. In causa dell'isolamento mentale e dell'eccessivo studio nella scuola Politecnica, il giovane Gratry cadde in uno stato di esaurimento nervoso con certi sintomi che egli descriveva così:

« Ero colpito da un terrore universale così grande, che di notte mi svegliavo in sussulto, pensando che il Pantheon stesse per precipitare sul Politecnico, oppure che la scuola bruciasse, oppure che la Senna stesse per ingolfarsi nelle Catatombe, e Parigi per essere inghiottita. Passate appena queste impressioni, tutto il giorno senza un istante di requie, io dovevo soffrire una desolazione incurabile ed intollerabile che si avvicinava alla disperazione. Io mi credevo nel fatto reietto da Dio, perduto, dannato! Provavo qualcosa come le sofferenze dell'inferno, sebbene non avessi mai, per lo innanzi, pensato all'inferno. La mia mente non si era mai volta in quella direzione; nè ero stato impressionato da discorsi o da riflessioni di quel genere. Non mi preoccupavo mai dell'inferno; ed ora, tutto d'un colpo, io soffrivo tutte le pene che vi si debbono soffrire.

« Ma ciò che era forse ancora più spaventoso, si è che ogni idea del Cielo mi aveva abbandonato. Io non potevo concepire nulla di quel genere. Non mi pareva che valesse la pena di andare in Cielo. Era come un vuoto, un Eliso mitologico, una sede di ombre meno reale ancora della Terra. Non potevo concepire alcuna gioia, alcun piacere all'idea di abitarvi. La felicità, la gioia, la luce, l'affetto, l'amore, — tutte queste parore erano prive di senso per me. Certamente sarei pur sempre stato capace di parlare di queste cose, ma ero divenuto impotente a sentirne, a comprenderne, a sperarne nulla, a credere alla loro esistenza. Quella era la mia grande ed inconsolabile pena! Io non percepivo nè concepivo più l'esi-

(1) Ribot, *Psychologie des Sentiments*, pag. 54.

stenza della felicità e della perfezione. Un paradiso astratto su di una roccia nuda. Questo era il luogo che io pensavo destinatomi per l'eternità. » (1)

Questo per ciò che riguarda la melanconia, come incapacità a provare ogni gioia. Una forma di essa assai peggiore è un'angoscia positiva ed attiva, una specie di neuralgia psichica, totalmente ignota alla vita sana. Una simile angoscia può partecipare di diversi caratteri, avendo talvolta le qualità della nausea, talvolta quelle dell'irritazione e della disperazione; o ancora quella della sfiducia o della disperazione di sè, del sospetto, dell'ansia, della trepidazione, della paura. Colui che ne soffre può ribellarsi o sottomettersi; può accusare se stesso o le potenze esteriori; e può non essere tormentato dal mistero teoretico del perchè mai egli sia condotto a soffrire in un simile modo. I casi per lo più sono misti, e non dovremmo trattare le nostre classificazioni con troppo riguardo. Inoltre fra questi casi ce n'è una porzione relativamente piccola, che si riconnette colla sfera dell'esperienza religiosa. Per esempio, non vi si riconnettono affatto generalmente i casi più disperati. Cito ora letteralmente il primo caso di melanconia che mi capita sottomano. È la lettera di un ricoverato in un Manicomio francese:

« Soffro troppo in questo ospedale tanto fisicamente che moralmente. Oltre le vampe di calore e l'insonnia (perchè io non dormo più da quando

(1) A. GRATRY, *Souvenirs de ma jeunesse*, pag. 119-121 (abbreviato). Diverse persone soffrono di anedonia permanente, o almeno di una diminuzione della comune appetenza alla vita. Gli annali del suicidio ci offrono esempi del genere di questo: « Una domestica incolta, diciannovenne, si avvelena, lasciando due lettere in cui spiega i motivi del suo atto. Ai genitori scrive: « La vita è dolce forse per qualcuno, ma io preferisco ciò che è più dolce della vita, cioè la morte. Così, addio per sempre, miei cari genitori. Non è colpa di nessuno; si tratta soltanto di un violento desiderio che ho esitato tre o quattr'anni a mettere in pratica. Ho sempre sperato che un giorno o l'altro mi si sarebbe presentata l'occasione di attuarlo... e questa infatti è venuta... Mi meraviglio di avere aspettato tanto, ma forse io pensavo di sentirmi meglio e di togliermi tutti questi pensieri dal capo ». Ed al fratello scrive: « Addio per sempre, fratello carissimo. Quando riceverai queste mie linee, me ne sarò andata per sempre. So, amor mio, che non vi è perdono per ciò che sto per fare... Sono stanca di vivere e desidero morire... La vita può essere dolce per qualcuno, per me è più dolce la morte ». S. A. K. STRAHAN, *Suicide and Insanity*, 2a edizione, London, 1894, pag. 131.

sono chiuso qui, e il po' di riposo che posso prendere di quando in quando è interrotto da cattivi sogni, da cui mi risveglio di soprassalto a cagione dell'incubo, delle visioni spaventose di lampi, di tuoni, ecc.), la paura, una paura atroce, mi opprime e mi domina senza tregua e senza posa. Che giustizia vi è in tutto questo? Che cosa ho fatto per meritare un tale eccesso di severità? Sotto che forma finirà per schiacciarmi questa paura? Quanto sarei grato a quegli che volesse privarmi della vita! Mangiare, bere, giacere insonne tutta la notte, soffrire senza tregua, — ecco la bella eredità ch'io debbo a mia madre! Ciò che non arrivo a comprendere è questo abuso di potere. Esistono limiti per ogni cosa, vi è sempre una via di mezzo. Ma Dio non conosce nè vie di mezzo, nè limiti: dico Dio, ma perchè? Finora io non ho conosciuto che il demonio. Dopo tutto temo Dio quanto il diavolo, così tiro via, senza pensare ad altro che al suicidio, ma senza il coraggio e privo dei mezzi necessari a metterlo in atto. Quando voi leggerete ciò, vi basterà forse a dimostrarvi la mia pazzia. Sì, le idee sono abbastanza incoerenti, lo vedo da me. Ma non posso trattenermi dall'essere o strambo o idiota; e, del resto, allo stato attuale delle cose, a chi dovrei chiedere pietà? Io sono disarmato contro l'invisibile nemico, che stringe i suoi lacci intorno a me. Nè sarei armato meglio se lo vedessi, se lo avessi veduto questo nemico. Oh! se volesse uccidermi, che il diavolo lo porti! Morte, morte, una volta per tutte! Ma faccio punto. Ho delirato abbastanza. Dico che ho delirato, perchè non posso scrivere altrimenti, non avendo libero nè il cervello nè i pensieri. Dio mio, qual disgrazia essere nati! Nato come un fungo, senza dubbio, fra una sera e una mattina; e come ero nel vero e nel giusto quando negli anni di filosofia nel collegio andavo ruminando l'amarezza dei pessimisti! Davvero, c'è molto più dolore che gioia nella vita; essa non è che una lunga agonia fino alla tomba. Pensate come mi allieti all'idea che questa mia orribile miseria, accoppiata a questa paura indicibile, può durare ancora cinquanta, cento, chi sa quanti anni ancora » (1).

Questa lettera mostra due cose. Dapprima, voi vedete come tutta la coscienza di questo disgraziato è così soffocata dal sentimento del male, che egli ha perduto completamente il senso che esista nel mondo un bene di qualche sorta, in genere. La sua attenzione lo esclude, non può ammetterlo: il sole non brilla più nel suo cielo. In secondo luogo voi vedete come il carattere querulo della sua sofferenza impedisce alla sua mente di assumere una direzione religiosa. Il carattere querulo, infatti, spinge piuttosto verso l'irre-

---

(1) Roubinovitch et Toulouse, *La Mélancolie*, 1897, pag. 170 (passim).

ligiosità; e per quello che io ne so, non ha avuto mai alcuna parte nella costruzione dei sentimenti religiosi.

La melanconia religiosa è impastata di stati d'animo più molli e dolci. Nel suo libro intitolato « *La mia confessione* » Tolstoi ci ha lasciato una meravigliosa descrizione dell'attacco di melanconia che lo portò alle sue conclusioni religiose. Queste sono per molti riguardi ben particolari; ma la sua melanconia presenta due caratteri che la rendono un documento tipico per il fine nostro. Anzitutto si tratta di un caso spiccatissimo di anedonia, di perdita passiva di appetenza per tutte le cose che hanno valore nella vita; ed in secondo luogo permette di vedere come l'aspetto mutato ed ostile assunto dal mondo a causa di essa, stimoli l'intelletto del Tolstoi ad esaurirsi ed a tormentarsi con questioni continue e ad uno sforzo per ottenere un sollievo filosofico. Desidero citare con qualche ampiezza le parole del Tolstoi; ma prima di far questo mi permetto un'osservazione d'indole generale su questi due punti.

Anzitutto sui nostri giudizi spirituali e sul senso del valore in generale.

È notorio che i fatti sono compatibili con commenti emozionali opposti, poichè il medesimo fatto può inspirare sentimenti interamente diversi a persone differenti, e in tempi diversi alla medesima persona, e non esiste alcuna connessione razionalmente deducibile fra alcun fatto esteriore ed i sentimenti che esso eventualmente è atto a provocare. Questi sentimenti hanno la loro sorgente in una sfera dell'esistenza del tutto differente, nella regione spirituale ed animale, cioè, dell'uomo. Figuratevi, se vi riesce, di essere improvvisamente spogliati di ogni e qualunque emozione che il mondo vi inspira in questo istante, e provatevi ad immaginarvelo *quale esiste*, puramente per sè, senz'alcun commento favorevole o sfavorevole, di speranza o di timore per parte vostra. Sarà quasi del tutto impossibile per voi realizzare una condizione simile di negatività e di morte. Nessuna porzione dell'universo sarà per avere allora maggiore importanza delle altre; e l'intera collezione delle sue cose, e le serie dei suoi avvenimenti sarebbero d'ora innanzi prive di significato, carattere, espressione, prospettiva. Quel qualunque valore, interesse o significato di cui i nostri mondi rispettivi possono apparire forniti sono pertanto puri doni della mente dello spettatore. La passione dell'amore è l'esempio più familiare ed estremo

di questo fatto. Se viene, viene; se non deve venire, nessuna forza di ragionamento potrà provocarne l'avvento. Eppure esso trasforma il valore della creatura amata così profondamente, come il sole che si leva muta il Monte Bianco da una massa grigio-cadaverica in un incanto rosato. Esso pone tutto il mondo in una nuova luce per l'amante, e dà un nuovo esito alla sua vita. Così dicasi della paura, dell'indignazione, della gelosia, dell'ambizione, dell'eroismo. Se essi sono presenti, la vita cambia. E che essi siano o non siano presenti dipende quasi sempre da condizioni non logiche, spesso organiche. Ed allo stesso modo in cui il concitato interesse che queste passioni risvegliano pel mondo, è il dono che noi facciamo al mondo stesso, così le passioni stesse sono alla loro volta *doni*, — doni per noi, provenienti da sorgenti talora alte, talora basse, ma quasi sempre non logiche e al di fuori di ogni nostro controllo. Come può mai il vecchio moribondo ricostituire per mezzo di ragionamenti la poesia, il mistero, il senso di grandi cose imminenti, di cui la nostra vecchia terra trillava per lui nei giorni in cui egli era giovane e forte?Doni, sia della carne, sia dello spirito; e lo spirito soffia dove meglio gli piace; e la materia del mondo offre la sua superficie egualmente levigata a tutti i doni, come la scena allestita per lo spettacolo riceve indifferentemente qualunque alternanza di luci colorate venga proiettata su di esso dall'apparecchio luminoso nella galleria.

Comunque, il mondo praticamente reale per ciascuno di noi, il mondo effettivo dell'individuo, è il mondo composito dei fatti fisici e dei valori emozionali. Si ritragga o si pervertisca l'uno o l'altro fattore di questa complessa risultante, e ne deriva quella sorta di esperienza che noi chiamiamo patologica.

Nel caso di Tolstoi per un certo tempo il senso che la vita possedesse un qualsiasi significato era completamente sparito in lui, e ne risultò una trasformazione assoluta nell'espressione della realtà. Quando studieremo il fenomeno della conversione e della rigenerazione religiosa, noi vedremo che una conseguenza non infrequente della modificazione avvenuta nel soggetto è una trasfigurazione ai suoi occhi della fisionomia della Natura. Sembra che un nuovo cielo brilli al di sopra di una nuova terra. Nei melanconici si ha comunemente una modificazione analoga, ma in senso inverso. Il mondo sembra allora lontano, estraneo, sinistro, misterioso. Esso ha perduto ogni colore, il suo soffio è freddo, non v'è più alcun pen-

siero nell'occhio con cui vi guarda. « È come se vivessi in un altro secolo », dice un ricoverato in un Manicomio. — « Vedo ogni cosa come attraverso una nube », dice un altro: « le cose non sono più come una volta, ed io sono mutato ». — « Io vedo, dice un terzo, io tocco, ma le cose non si avvicinano a me; un denso velo altera il colore e l'aspetto di ogni cosa ». — « Le persone si muovono come ombre, e sembra che i suoni arrivino da un mondo lontano ». — « Per me non esiste più un passato; la gente mi appare così strana! È come se non potessi vedere alcunchè di reale; come se fossi in teatro; come se le persone fossero attori e la loro vita una commedia: non ritrovo più me stesso. cammino, ma perchè? Ogni cosa fluttua davanti ai miei occhi, e non lascia alcuna impressione ». — « Piango false lacrime, ho delle mani che non sono reali; ed irreali sono tutte le cose che vedo ». Tali sono le espressioni che vengono naturalmente alle labbra dei melanconici che vogliono descrivere il loro stato mentale (1).

Ora vi sono alcuni soggetti in cui tutto questo provoca la più profonda meraviglia. La stranezza è un errore. L'irrealtà non può essere. Vi è certamente un mistero, per il quale deve trovarsi una soluzione metafisica. Se il mondo naturale è così doppio, ed insincero ed inospitale, qual mondo, quali cose sono reali? Una meraviglia, uno sforzo di indagine angosciosa si destano, un'insaziabile attività teoretica, e, nello sforzo disperato di arrivare a relazioni esatte colla materia in questione, il paziente è spesso condotto a ciò che diviene per lui una soluzione religiosa soddisfacente.

Tolstoi riferisce che all'età di circa cinquant'anni cominciò ad avere momenti di perplessità, di ciò che egli chiama arresto, per ciò che egli ignorava: « come vivere » e « che cosa fare ». È ovvio che questi erano momenti in cui erano cessati quell'eccitamento e quell'interesse che le nostre funzioni mettono naturalmente in atto. La vita un tempo incantevole, era divenuta ora tutta scolorita, più che scolorita, morta. Cose erano divenute insignificanti, il cui significato era sempre stato evidente di per sè. Cominciarono ad assalirlo con frequenza le domande: « Perchè? », « E dopo? ». Dapprincipio gli sembrò facile trovare qualche risposta per queste domande, solo che avesse voluto cercarla; ma mentre esse diveni-

(1) Tolgo questi esempi dall'opera di G. DUMAS, *La tristesse et la joie*, 1900, Paris, Alcan.

vano sempre più urgenti, egli comprese che erano come quel primo malessere di un ammalato, a cui questi presta poca attenzione finchè non sono divenuti una sofferenza continua, quando egli cioè finalmente si accorge che ciò che egli aveva ritenuto un disturbo passeggero, significa una cosa terribilmente importante per lui, significa la sua morte.

Queste domande: « Perchè? », « Donde? », « A che? » non trovano risposta.

« Sentii », scrive Tolstoi, « che si era rotto entro in me qualche cosa su cui la mia vita aveva sempre riposato, che non mi era rimasto nulla a cui attaccarmi, e che moralmente la mia vita si era arrestata. Una forza invincibile mi spingeva a liberarmi in un modo o nell'altro della mia esistenza. Non si può dire precisamente che io *desiderassi* uccidermi, poichè la forza che mi ritraeva dalla vita era più piana, più potente, in generale, di un semplice desiderio qualunque. Era una forza simile all'antica mia aspirazione verso la vita, soltanto che essa ora mi spingeva nella direzione contraria. Era un'aspirazione di tutto il mio essere ad uscire dall'esistenza.

« Guardatemi dunque, un uomo felice e in buona salute, che nasconde la corda per non appiccarsi ai ferri della finestra della camera dove mi ritiravo ogni sera a dormire; guardatemi mentre mi trattenevo dall'andare alla caccia, per timore di cedere alla troppo facile tentazione di uccidermi col fucile.

« Non sapevo io stesso che cosa volevo. Ero spaventato della vita; ero tratto ad abbandonarla; e malgrado ciò continuavo a sperarne qualche cosa.

« Tutto questo avveniva in un momento in cui, per ciò che riguarda tutte le circostanze esteriori, io avrei dovuto essere completamente felice. Avevo una buona moglie che mi amava, e che io amavo: buoni figlioli ed una proprietà che si accresceva senza fatiche per parte mia. Ero rispettato dai miei conoscenti più di quanto lo fossi mai stato; ero incensato di lodi da stranieri; e, senza esagerazione, potevo ritenere il mio nome già famoso. Inoltre non ero nè pazzo, nè malato. Al contrario, possedevo una forza fisica e mentale quale ho incontrato raramente in persone della mia età. Potevo mietere bene quanto i miei contadini; e col mio cervello potevo lavorare otto ore di seguito senza risentirne alcun danno.

« Eppure non potevo dare alcun ragionevole significato ad alcuna delle azioni della mia vita; e mi meraviglio di non aver compreso ciò fin dal principio. Lo stato della mia mente era come se fossi vittima di qualche scherzo maligno e stupido da parte di qualcuno. Si può seguitare a vivere soltanto finchè si è attossicati, ubbriachi dalla vita: ma quando si diventa lucidi non si può mancare di riconoscere che tutto è una stupida farsa.

Ciò che vi è di più vero si è che non vi è neppur nulla di buffo o di ridicolo in essa; è crudele e stupida, puramente e semplicemente.

« La favola orientale del viaggiatore sorpreso da una fiera nel deserto è assai vecchia.

« Cercando di salvarsi dall'animale, il viaggiatore si cala in un pozzo senz'acqua; ma al fondo del pozzo scorge un drago colla bocca aperta che lo aspetta per divorarlo. E l'infelice, non potendo uscire per timore della fiera, non potendo calarsi al fondo per paura dei denti del drago, si attacca disperatamente ad un arbusto che vede sporgere dalla parete del pozzo. Le sue mani si indeboliscono ed egli comprende che dovrà ben presto abbandonarsi al suo destino; ma mentre sta ancora saldamente aggrappato, scorge due sorci, uno bianco ed uno nero, che si muovono pianamente intorno alle radici dell'arbusto e lo stanno rosicchiando.

« Il viaggiatore vede tutto questo e sa che deve inevitabilmente perire: ma mentre pende così fra la vita e la morte, guarda attorno e vede sulle foglie dell'arbusto alcune goccie di miele. Sono a portata della sua bocca ed egli le lecca con voluttà.

« Tale mi sono io: pendo dai rami della vita, sapendo che l'inevitabile drago della morte mi aspetta pronto a divorarmi, e non so comprendere perchè debba essere ridotto a questa funzione di martire. Cerco di sorbire il miele che un tempo mi consolava; ma il miele non mi piace più, e notte e giorno il topo bianco e quello nero rodono il ramo a cui sono attaccato. Posso vedere una cosa soltanto: il dragone inevitabile ed i sorci, nè posso stornarne lo sguardo.

« Questa non è una favola, ma la letterale incontestabile verità che ognuno può intendere. Quale effetto avrà ciò che fo oggi? Ciò che farò domani? Che esito avrà tutta la mia vita? Perchè debbo vivere? Perchè in genere debbo fare alcunchè? Esiste nella vita qualche proposito che l'inevitabile morte che mi attende non renda vano e distrugga?

« Queste domande sono le più semplici immaginabili. Dal bambino più stupido al vecchio più saggio, esse covano in fondo all'anima di ciascuno. Senza una risposta ad esse è impossibile, come ebbi allora a provare, che la vita possa durare. « Ma forse, dicevo talvolta a me stesso, può esservi qualcosa che non abbia avvertito o che non abbia compreso. Non è possibile che una simile condizione di disperazione sia naturale all'uman genere. » Andavo cercando una spiegazione per tutti i rami della conoscenza tentati dall'uomo. Cercavo ansiosamente ed a lungo, senza alcuna vana curiosità. Cercavo, senza indolenza ma tenacemente ed ostinatamente, per giorni e notti continue. Cercavo a guisa di un uomo che è perduto e cerca di salvarsi e non trova nulla. Mi convinsi inoltre, che tutti coloro che mi avevano preceduto in tale ricerca nei campi della scienza, essi pure non avevano trovato nulla. E non solo questo, ma essi avevano riconosciuto che

la vera cosa che mi metteva alla disperazione — la insensata assurdità della vita — è la sola coscienza incontestabile accessibile all'uomo ».

E per dimostrare ciò, Tolstoi cita Buddha, Salomone e Schopenhauer. E scopre quattro sole strade secondo cui gli uomini della sua classe e della sua condizione sociale sono soliti ovviare alla situazione. O la semplice cecità animale che succhia il miele e non si accorge del drago nè dei sorci, — « e per questa via », egli dice, « non posso apprender nulla oltre ciò che anche ora conosco »; o l'epicureismo riflessivo, che coglie quanto può finchè il giorno dura, — il quale è soltanto una sorta di stupefazione più deliberata, ma del genere della prima; o il semplice suicidio; oppure vedere bene il dragone e i sorci; oppure stare attaccato con debolezza e con lacrime all'arbusto della vita.

Naturalmente il suicidio era la condotta vera dettata dall'intelletto logico:

« Eppure », dice Tolstoi, « mentre il mio intelletto lavorava, qualche cos'altro lavorava pure entro di me, e mi impediva di porre in atto il mio divisamento, — una coscienza di vita, come potrei chiamarla, simile ad una forza che obbligava la mia mente a fissarsi in un'altra direzione e mi toglieva fuori della mia situazione disperata... Durante tutto il corso di quell'anno, mentre io andavo quasi continuamente chiedendo come por termine al mio stato, per mezzo della corda o del piombo, durante tutto il tempo, durante tutti questi movimenti di osservazioni, il mio cuore stava languendo per un'altra pungente emozione, alla quale non potrei dare altro nome se non quello di una sete di Dio. Questo desiderio di Dio non aveva nulla a che fare col movimento delle mie idee, — nel fatto, era a questo movimento perfettamente contrario, — ma proveniva dal mio cuore. Era come un sentimento di terrore, che mi dava l'impressione di essere orfano ed isolato nel mezzo di tutte queste cose che mi erano così estranee. E questo sentimento di spavento era mitigato dalla speranza di trovar qualcuno che mi assistesse ».

Non dirò nulla, in questa Conferenza, del processo tanto intellettuale quanto morale, che, partendo da una simile idea di Dio, condusse alla guarigione del Tolstoi. Ne parlerò in una prossima Conferenza. La sola cosa che mi interessa per il momento è il fenomeno del suo assoluto disamoramento per la vita ordinaria, ed il fatto che l'intera serie abituale dei valori può arrivare ad apparire, ad un uomo d'intelligenza così potente e geniale come egli era, una così orribile derisione.

Quando la disillusione ha raggiunto un simile grado, una completa *restitutio in integrum* è abbastanza rara. Si è gustato il frutto proibito e la felicità dell'Eden non può ritornare mai più. La felicità che talvolta si ritrova, se si ritrova, — e spesso non ritorna in forma acuta, sebbene la sua forma sia talvolta notevolmente acuta, — non è la semplice ignoranza del male, ma qualche cosa di notevolmente più complesso, che include come uno dei suoi elementi il male che esiste nella natura, ma che non trova affatto nel male lo scoglio ed il terrore di prima, poichè ormai lo vede coinvolto in un bene maggiore e soprannaturale. Tale processo è un processo di redenzione, non di semplice ritorno ad uno stato naturale di salute, e l'individuo sofferente, quando è salvato, è salvato per opera di ciò che sembra a lui una seconda nascita, il risorgere ad una vita più profonda e nello stesso tempo più conscia di quella di cui prima godeva.

Troviamo un tipo alquanto differente di melanconia religiosa datoci dalla letteratura nell'Autobiografia di John Bunyan. Le preoccupazioni del Tolstoi erano sopratutto obbiettive, poichè ciò che le turbava era il fine e la significazione della vita in generale, ma le inquietudini del povero Bunyan riguardavano specialmente le condizioni sue personali. Egli costituiva un caso tipico del temperamento psicopatico, di coscienza sensitiva ad un grado morboso, assediato dai dubbi, dai timori, dalle idee fisse, e vittima continua di automatismi verbali, così motorî che sensorî. Tali erano per lui comunemente i testi della Scrittura i quali, in forma talora accusatrice, talora benigna, gli si presentavano in modo quasi allucinatorio come se fossero « voci », e aderivano al suo pensiero, e lo travagliavano. Aggiungasi a questo una spaventosa malinconia di disprezzo di se stesso e di disperazione:

« Ebbene, pensavo, ora io vado peggiorando ogni giorno, sono più lontano da una Conversione di quanto non lo sia mai stato. Se io adesso fossi arso dalle fiamme, io non potrei credere che Cristo abbia alcun amore per me; ahimè! io non potrei nè udirlo, nè vederlo, nè sentirlo, nè assaporare alcuna delle cose sue. Tante volte vorrei parlare delle mie condizioni al popolo di Dio, il quale udendomi avrebbe pietà di me, e mi parlerebbe delle promesse divine. Ma avrebbe potuto con altrettanta efficacia ingiungermi di toccare il Sole con un dito, quanto di accettare e confidare nella Promessa Divina. Eppure in tutto questo tempo, per ciò che

riguarda l'atto del peccato, io non fui mai più tenero che allora. Io non osavo prendere uno spillo od un ramo, fosse esso anche piccolo come un fuscello, perchè la mia coscienza era morbosamente sensitiva, apprendendo come dolore il minimo contatto; non sapevo in qual modo pronunciare le mie parole, per paura di usarle a sproposito. Oh, come mi sentivo a disagio, in tutto ciò che facevo o dicevo. Io mi trovavo come su di una barca sconnessa, che si scotesse ad ogni mio più lieve movimento e mi sentivo come se fossi quivi abbandonato da Dio, da Cristo, dallo spirito, e da tutte le cose buone.

« Ma la mia macchia intima ed originale, quella era la mia piaga e la mia afflizione. Per cagione di essa ero più odioso a me stesso di un immondo rospo; e pensavo di essere tale anche agli occhi di Dio. Il peccato e la corruzione sarebbero sgorgate dal mio cuore così naturalmente come l'acqua sgorga da una fontana. Avrei mutato cuore con chiunque. Io pensavo che nessuno, eccettuato il demonio stesso, poteva eguagliarmi per la malvagità interna, per abbiettezza di pensiero. Certo, io pensavo, io sono abbandonato da Dio, e in questo stato io continuai per lungo tempo, per alcuni anni.

« Ed ora ero dolente che Dio mi avesse creato un uomo. Gli animali: — uccelli, pesci, — io benedicevo la loro condizione, poichè essi non posseggono una natura peccatrice, essi non sono invisi a Dio stesso nella sua ira; non sono predestinati alle fiamme infernali dopo la morte. Ben mi sarei quindi rallegrato, se la mia condizione fosse stata uguale alla loro. Io benedicevo ora la condizione del cane e del rospo, anzi volentieri io sarei stato nella condizione del cane e del cavallo, sapendo che essi non avevano un'anima atta a perire sotto il peso eterno dell'Inferno e del Peccato, come la mia era disposta a divenire. Anzi, vedendo e sentendo questo ed essendo demolito, perciò pure ciò che accresceva il mio dolore era che non sentivo, non avevo coscienza di desiderare con tutta l'anima mia la liberazione. Il mio cuore era a momenti eccessivamente duro. Se anche avessi dato tutto al mondo per una lacrima, pure non avrei potuto spargerla; no! e talora neppure desideravo di spargerla.

« Ero così nello stesso tempo e un peso e un terrore a me stesso; nè mai avevo potuto immaginarmi fino allora che cosa significasse essere stanco della vita, e pur temevo di morire. Come volentieri sarei stato qualunque cosa piuttosto che me stesso! Qualunque cosa piuttosto che un uomo! Ed in qualunque condizione piuttosto che nella mia! ».

Il povero e paziente Bunyan, come Tolstoi, ebbe a rivedere la luce, ma noi dobbiamo posporre ad un altro giorno questa parte della storia. In un'ulteriore Conferenza, io riferirò pure la fine di uno stato d'animo consimile in Henry Alline, un devoto Evange-

lista che operò in Nuova Scozia un centinaio d'anni fa, il quale così descrive il punto più alto della melanconia religiosa che ne costituì il principio.

« Tutto ciò che vedevo mi sembrava un peso insopportabile. La terra sembrava maledetta a cagione di me. Tutti gli alberi, le piante, le roccie, le montagne e le valli sembravano per me vestite a lutto e gementi sotto il peso della maledizione. Tutto attorno a me sembrava cospirare alla mia rovina. I miei peccati sembravano patenti alla luce del cielo, cosicchè pensavo che chiunque io vedevo li conoscesse, e talora ero quasi pronto a riconoscere molte cose che credevo conoscessero. Anche perfino sembrava a me talora che tutti mi additassero come l'essere il più colpevole sulla terra. Avevo ora un senso così grande della vanità e della vacuità di tutte le cose terrestri, che io sapevo che il mondo intero non avrebbe potuto rendermi felice. No! neppure l'intero sistema della creazione. Quando mi svegliavo la mattina il mio primo pensiero era: Oh miserrima anima mia, che cosa debbo io fare? dove andare? — E quando mi coricavo dicevo: Sarò forse all'inferno prima di domattina. Quante volte guardavo con invidia gli animali, desiderando di tutto cuore di essere al loro posto pur di non avere un'anima da perdere; e quando vedevo degli uccelli a volare sulla mia testa, spesso pensavo entro di me: Oh potessi io così fuggire via dal mio pericolo e dalla mia disperazione! Oh come sarei felice se fossi al posto loro » (1).

L'invidia verso gli animali, verso le placide bestie, sembra essere uno stato d'animo assai diffuso in questo genere di melanconia.

La peggiore specie di melanconia è quella che prende le forme di terror panico. Eccone un eccellente esempio, per il permesso di stampare il quale debbo ringraziare il soggetto stesso.

L'originale è in francese, e sebbene il soggetto fosse evidentemente in una cattiva condizione nervosa al momento in cui scriveva, il caso suo ha per ogni altro rispetto il merito della estrema semplicità. Traduco liberamente:

« Mentre mi trovavo in questo stato di pessimismo filosofico e di depressione generale di spirito intorno al mio avvenire, andai una sera nella guardaroba, al crepuscolo, per procurarmi un certo articolo che ivi si trovava; quando improvvisamente mi invase senza alcun preavviso, come se

(1) *The Life and Journal of the Rev. Mr. Henry Alline*, Boston, 1806, pagine 25, 26.

balzasse dalle tenebre, un terribile terrore della mia esistenza. Simultaneamente sorse nel mio pensiero l'immagine di un epilettico che avevo visto alla Clinica, un giovane bruno con pelle verdastra, interamente imbecillito, il quale soleva sedere tutta la giornata su una delle panche, colle ginocchia raccolte sotto il mento, e una rozza camicia grigia, che era il suo solo vestito, tirato sopra di esse in modo da coprire tutto l'insieme. Sedeva come una specie di gatto egiziano scolpito, o di mummia peruviana, senza muovere altro che gli occhi neri, e non avendo affatto l'aspetto di cosa umana. Questa immagine ed il mio terrore entrarono in una specie di combinazione l'una coll'altro. Quell'*immagine sono io*, pensavo io potenzialmente, nulla di ciò che io posseggo può difendermi contro quel fato, se ne sonasse l'ora per me, come è sonata per lui. Vi era un tal orrore di lui e tale una percezione della differenza appena momentanea di lui, che era come se qualcosa di solido nel mio petto avesse interamente ceduto, e fosse divenuto un ammasso di tremolante paura. Dopo ciò l'Universo si è mutato del tutto per me. Mi svegliai ogni mattina con un terribile terrore che premeva gli ipocondrì, e con un senso della incertezza della vita, quale non avevo mai sentito prima, e che non ho mai più provato da allora. Fu come una rivelazione, e sebbene quel senso immediato fosse scomparso, l'esperienza fatta mi lasciò una certa simpatia coi sentimenti morbosi da quel tempo in poi. Gradatamente essa impallidì, ma per mesi continui fui incapace di andare da solo all'oscuro ».

« In generale mi spaventavo di essere lasciato solo. Mi rammento di essermi meravigliato come gli uomini potessero vivere, come io stesso avessi potuto vivere, fino allora, in tanta incoscienza di quell'abisso di malsicurezza che si nasconde sotto alla superficie della vita. Mia madre in particolare mi appariva addirittura persona oltremodo serena, un paradosso per la sua incoscienza del pericolo, incoscienza che, come facilmente comprenderete, mi curavo di non turbare con rivelazioni sul mio proprio stato mentale. Ho sempre pensato che questo mio stato melanconico avesse una base religiosa ».

Avendo noi chiesto a questo soggetto di spiegare meglio che cosa volesse dire con queste ultime frasi, rispose:

« Voglio dire che la paura era così pervadente ed intensa che, se non mi fossi attaccato a quei testi della Scrittura come: « Iddio eterno è il mio rifugio ecc., « Venite con me voi tutti che faticate e siete oppressi ». « Io sono la resurrezione e la vita » ecc., penso, che sarei indubbiamente impazzito » (1).

(1) Per un altro caso improvviso di paura. vedere HENRY JAMES. *Society, the Redeemed form of Man*. Boston, 1879, pag. 43.

Non v'è bisogno di moltiplicare gli esempi, essendo sufficienti quelli che abbiamo riferiti. Uno di essi ci presenta la vanità delle cose mortali; l'altro il senso del peccato; il rimanente infine ci riproduce la paura dell'Universo; — e nell'una e nell'altra di queste tre forme troviamo sempre il medesimo ottimismo originario, la medesima soddisfazione di sè, caduti poi nella polvere.

In nessuno di questi casi vi era un qualunque pervertimento intellettuale o delirio qualsiasi per ciò che riguarda i fatti: ma se fossimo disposti ad aprire il capitolo della melanconia veramente morbosa, colle sue allucinazioni od i suoi deliri, sarebbe un'altra storia e molto più triste, — una disperazione assoluta e completa, — tutto l'universo che si coagula attorno al paziente in un ammasso di orrore invincibile, che lo circonda in ogni senso, senza principio e senza fine. Non il concetto e la percezione intellettuale del male, ma la orribile sensazione agghiacciante, stringente il cuore, di essere lì a contatto con esso, senza che alcun'altra idea o sensazione possa reggere alla presenza medesima. Come sembrano irrilevanti e remoti tutti i nostri raffinati ottimismi abituali e le nostre consolazioni intellettuali e morali in presenza di una simile disperazone! Questo è il vero nucleo del problema religioso: Aita! Aita! Nessun profeta può aspirare a recare una buona novella se non parla di cose che possono sonare come realtà all'orecchio di cotali vittime. Ma la parola liberatrice deve essere espressa in forma non meno forte del lamento stesso, se si vuole che abbia efficacia: e questa è forse la ragione per cui è probabile che le religioni più grossolane, come il revivalismo, l'orgiastica — col sangue e i miracoli e le operazioni soprannaturali, — non vengano mai a sparire. Esistono dei temperamenti pei quali esse sono troppo necessarie.

Arrivati a questo punto, possiamo vedere quale antagonismo possa naturalmente insorgere fra il modo equilibrato di considerare la vita e quello che considera invece l'esperienza del male come qualche cosa di essenziale ad essa. Per quest'ultimo modo di sentire, che possiamo chiamare quello dello squilibrio mentale, ogni veduta sana ed equilibrata appare indicibilmente cieca e superficiale. Per l'equilibrio mentale, d'altra parte, il modo di sentire proprio dell'anima ammalata appare cosa non virile e malsana. Col loro raspare da talpe invece di vivere alla piena luce, col loro fabbricarsi delle paure, col loro preoccuparsi continuo per

ogni forma malsana di miseria, vi è qualcosa di quasi osceno in questi figli dell'ira assetati di un secondo nascere. Se l'intolleranza religiosa colle sue forche ed i suoi roghi dovesse tornare all'ordine del giorno, non vi è quasi dubbio che, qualunque cosa sia avvenuta in passato, ora gli equilibrati si mostrerebbero quello meno indulgente fra i due partiti.

Data la nostra attitudine che non abbiamo abbandonata ancora, di osservatori imparziali, che cosa diremo noi di questo dissidio? Pare a me che siamo costretti a riconoscere che la concezione meno equilibrata si distende sopra una più ampia scala dell'esperienza, e che il suo campo visivo è più completo di quello dell'altra concezione. Il metodo di deviare la propria attenzione dal male, è splendido... fintantochè non diventa inservibile. Esso serve a diverse persone, serve molto più generalmente di quanto molti di noi non siamo disposti a confessare; ed entro la sfera in cui opera efficacemente, non vi è nulla da dire in contrario ad esso come soluzione religiosa. Esso però diviene miseramente impotente, non appena si affaccia la melanconia: e anche se uno è del tutto libero da melanconia per se stesso, non vi è alcun dubbio che l'equilibrio mentale è per se stesso inadeguato come dottrina filosofica, poichè i mali che esso si rifiuta positivamente di riconoscere, sono una parte genuina della realtà; e, dopo tutto, essi possono essere la chiave migliore al significato dell'esistenza, e, probabilmente, la sola cosa che ci può aprire gli occhi sugli abissi più profondi della verità.

Il processo normale della vita contiene dei momenti non meno cattivi di quelli di cui è piena la melanconia degli alienati, dei momenti in cui la perversità e vanità delle cose prende un sopravvento deciso nella nostra mente. Le visioni terrifiche dei pazzi sono tratte tutte dal materiale dei fatti giornalieri. La nostra civiltà è fondata sulla sabbia movente, ed ogni singola esistenza individuale si esala in un acuto spasimo di un'agonia disperata. Se protesti, o amico, aspetta di arrivarvi tu stesso! È arduo per la nostra immaginazione di credere ai rettili carnivori delle età geologiche, — essi troppo ci sembrano esemplari da museo. Eppure non vi è dente in alcuno di quei crani da museo, che ogni giorno, per tanti anni della preistoria, non si sia infisso nel fianco di qualche vivente vittima. Forme di orrore non meno spaventose per le loro vittime, sebbene su di una scala spaziale più piccola, riempiono

oggi il mondo che ci circonda. Qui nell'interno dei nostri focolari e nei nostri giardini il gatto infernale scherza col sorcio palpitante, e stringe fra le mascelle ancor caldo l'uccellino che distende miseramente le ali. Coccodrilli, crotali e pitoni sono in questo momento ricettacoli di vita non meno reale della nostra; la loro odiosa esistenza riempie ogni minuto di ogni giorno in cui essa si trascina; ed ogniqualvolta esso o qualche altra bestia feroce afferra la sua preda ben viva, l'orrore mortale provato da un pazzo malinconico, rappresenta addirittura la sola reazione che sia realmente appropriata alla situazione (1).

Può darsi invero, che nessuna conciliazione religiosa con l'assoluta totalità delle cose sia possibile. Alcuni mali, infatti, servono a forme superiori di bene; ma possono altresì esistere forme così estreme di male, da non poter rientrare in alcun sistema di bene al mondo, e che, rispetto a questo male, la sola risposta pratica sia il sottomettersi in silenzio e il non badarvi. Di questa questione ci interesseremo più tardi. Ma pel momento, e come semplice dato di programma e di metodo, siccome il fatto del male è parte della natura non meno genuina del fatto del bene, la presunzione filosofica dev'essere che esso ha un certo significato razionale, e che l'equilibrio mentale sistematico, rifiutando, come fa, di porgere alcuna attenzione positiva o attiva al cordoglio, al dolore, alla morte, viene ad essere formalmente meno completo di quei sistemi

---

(1) Esempio: « Erano circa le 11 di notte... ma camminavo ancora in silenzio colla mia gente... Improvvisamente, dal lato destro della nostra strada, si sente uno schianto fra i cespugli: tutti ci allarmiamo, ed, in un attimo, una tigre balza fuori dalla selva, si lancia sopra uno della comitiva che camminava fra i primi e lo trascina nei cespugli in un batter d'occhio. Il salto dell'animale, lo scricchiolio delle ossa di quel disgraziato strette fra le zanne dell'animale ed il suo ultimo grido disperato: « oh ahi! », a cui involontariamente facemmo eco tutti, fu l'affare di tre secondi; ed io non compresi che cosa fosse avvenuto che quando ripresi la padronanza di me, trovandomi seduto in terra coi miei compagni come se ci preparassimo ad essere divorati dal nostro nemico, il re della foresta. La mia penna è incapace di descrivere un simile momento. Ci tremavano le gambe, non potevamo più parlare, i nostri cuori battevano violentemente, e solo si poteva udire un « oh ahi! » mormorato da qualche labbro. Ci trascinammo indietro carponi per qualche tratto, poi via di corsa per mezz'ora, colla velocità di tanti cavalli arabi, finchè avemmo la fortuna di arrivare ad un piccolo villaggio... Dopo questo, fummo colti dalla febbre e da tremore, e rimanemmo in quella triste condizione fino al giorno seguente ». *Autobiografia* di Lutfullah, *gentiluomo maomettano*, Leipzig, 1857, pag. 112.

che tentano almeno di includere questi elementi nel loro quadro complessivo.

Saranno perciò le più complete quelle religioni in cui sieno meglio sviluppati gli elementi pessimistici. Il Buddismo, naturalmente, e il Cristianesimo, sono quelle fra esse che meglio conosciamo. Esse sono essenzialmente religioni di liberazione: l'uomo deve morire ad una vita irreale per poter rinascere alla vita reale.

Nella prossima Conferenza cercherò di discutere alcune delle condizioni psicologiche di questa seconda nascita. Fortunatamente, da questo punto in poi il nostro soggetto sarà molto più sereno di quanto sia stato quello che abbiamo dovuto or ora trattare.

CONFERENZA VIII

L'IO DISGREGATO
ED IL PROCESSO DELLA SUA UNIFICAZIONE

L'ultima nostra Conferenza fu piuttosto penosa, trattando essa del male come di un elemento che pervade tutto il mondo in cui viviamo. Alla fine di essa abbiamo recato in piena luce il contrasto fra i due modi di considerare la vita, che sono caratteristici, rispettivamente, di coloro che abbiamo chiamati mentalmente equilibrati, i quali non hanno bisogno di nascere che una sola volta, e delle anime inferme, le quali hanno bisogno di essere nate due volte per essere felici. Ne risultano due concezioni perfettamente differenti dell'universo nella nostra esperienza. Nella religione di chi nasce una volta e per sempre, il mondo appare come qualche cosa di rettilineare e di semplice, i cui conti si fanno sotto una sola denominazione, le cui parti hanno appunto quel valore che naturalmente sembrano avere, e di cui una semplice somma algebrica di più o di meno, può dare il totale. La felicità e la pace religiosa consistono per costui nel vivere dalla parte dei « più » e non dalla parte dei « meno » della vita. Nella religione di chi è nato una seconda volta, invece, il mondo è un mistero a doppia partita. La pace non può venire conquistata mercè la semplice addizione dei « più » e l'eliminazione dei « meno » dalla vita. Il bene naturale non è soltanto insufficiente per quantità e transitorio, ma v'è qualcosa di falso nella sua stessa essenza. Cancellato completamente come esso è dalla morte, se non lo è da anteriori nemici, esso non dà alcun

avanzo nel bilancio finale, e non può essere l'oggetto definitivo della nostra devozione. Esso ci allontana piuttosto dal nostro *vero* bene; e la rinuncia e la disperazione sono i nostri primi passi nella direzione della verità. Vi sono due vite, la naturale e la spirituale, e dobbiamo perderne una, prima di poter prendere parte alla seconda.

Nelle loro forme estreme del puro naturalismo e del salutismo puro, i due tipi sono in violento contrasto; sebbene in questa come in moltissime altre classificazioni ordinarie gli estremi radicali siano piuttosto astrazioni ideali, mentre gli esseri umani concreti che più di sovente incontriamo sono varietà o miscele intermedie. In pratica, però, tutti voi riconoscete la differenza: comprendete, per esempio, il disdegno del metodista convertito pel moralista semplicemente terreno ed equilibrato; allo stesso modo in cui voi vi fate facilmente un'idea della repulsione che deve provare quest'ultimo per ciò che sembra a lui il morboso soggettivismo del metodista, che muore per poter vivere, com'egli dice, e che fa del paradosso e dell'inversione di ogni naturale apparenza l'essenza della verità di Dio (1).

La base psicologica del carattere « nato per una seconda volta » sembra essere una certa discordanza o eterogeneità nel temperamento congenito del soggetto, una costituzione intellettuale e morale non completamente unificata.

« *Homo duplex! homo duplex!* » scrive Alphonse Daudet. « La prima volta che mi avvidi di essere doppio fu in occasione della morte di mio fratello Enrico, mentre mio padre gridava con accento così drammatico: È morto, è morto. Mentre il mio primo Io piangeva, il mio Io secondo osservava: Che intonazione giusta ha avuto quel grido, come figurerebbe bene in teatro. Avevo allora quattordici anni.

« Quest'orribile dualità mi ha assai spesso dato da riflettere. Oh! questo terribile secondo Me, sempre seduto mentre l'altro è in piedi ed agi-

(1) Esempio: « I nostri giovani soffrono dei problemi teologici del peccato originale, dell'origine del male, della predestinazione e simili. Questi problemi non hanno mai offerto una difficoltà pratica per alcuno, non hanno mai oscurato la via di alcuno che non abbia abbandonato appositamente il proprio cammino per ricercarli. Questi sono le infezioni dell'anima, le sue rosolie, le sue scarlattine, » ecc., ecc. EMERSON, *Spiritual Laws*.

sce, che vive, che soffre, che si agita. Questo secondo Me che non ho mai potuto inebbriare, far piangere, o addormentare. E come egli vede entro le cose, e come mi canzona! » (1).

Le opere più recenti sulla psicologia del carattere si sono trattenute molto a lungo su questo punto (2). Vi sono delle persone le quali portan con sè nascendo una costituzione interiore armonica ed equilibrata. I loro impulsi sono coerenti e compatibili fra loro, la volontà segue in loro senza contrasto la guida del loro intelletto, le loro passioni non sono eccessive, e ben difficilmente la loro vita è dominata dai rimorsi. Altri invece sono costituiti in modo opposto; e lo sono in gradi diversi che possono variare da qualcosa di così lieve da risultare in una semplice incoerenza eccentrica curiosa, fino ad una sconcordanza le cui conseguenze possono essere estremamente gravi. Della specie più innocua di eterogeneità trovo un buon esempio nell'autobiografia di Annie Besant:

« Io sono sempre stata un miscuglio stranissimo di debolezza e di forza, e per la mia debolezza ho avuto molto da soffrire. Da bambina la mia timidezza mi procurava infinite torture; e se, per esempio, mi accadeva di avere una scarpa slacciata mi sembrava che tutti gli occhi dovessero fissarsi sul disgraziato laccetto: da giovinetta ero ritrosissima di fronte agli estranei, sembrandomi di essere superflua e spiacevole a tutti, per modo che, se qualche persona mi usava cortesia, conquistava tutta la mia gratitudine; come giovane padrona di casa temevo moltissimo i miei domestici, e preferivo tollerare sbadataggini nel servizio, piuttosto che subire la pena di rimproverare il colpevole; più tardi, quando tenevo conferenze e discorsi in pubblico senza pur mancare nè di forma nè di spirito, preferivo spesso far senza di ciò di cui avrei avuto bisogno, anzichè suonare e farmelo portare dal cameriere. Piena di combattività quando dalla tribuna difendo qualche causa che mi stia a cuore, temo le discussioni, schivo i rimproveri in casa, e sono vile nella vita privata, mentre in pubblico sono una buona lottatrice. Quante volte ho passato dei quarti d'ora tristissimi scuotendo il mio coraggio a censurare qualche subordinato, come sarebbe stato mio dovere di fare, e quante volte ho fatto del sarcasmo contro me stessa, per l'inganno di apparire alla tribuna come una sì valida combat-

(1) DAUDET, *Notes sur la vie*, pag. 1.

(2) Cfr. per esempio, il volume di F. PAULHAN, *Les Caractères* (1894), il quale contrappone gli « *équilibrés* », agli « *inquiets, contrariants, incohérents, émiettés* » come tanti tipi psichici diversi.

tente, quando mi sentivo incapace di rimproverare un domestico che facesse male il suo dovere. Uno sguardo, una parola poco garbata bastava a farmi chiudere entro me stessa, come una chiocciola nel suo guscio, mentre alla tribuna l'opposizione non fa che stimolarmi a parlar del mio meglio » (1).

Tutta questa incoerenza non può apparire che come un'amabile debolezza, ma un grado più intenso di eterogeneità può far strazio addirittura della vita di un individuo. Esistono delle persone la vita delle quali non è che una serie di zig zag, a seconda che l'una o l'altra tendenza ha momentaneamente il sopravvento. Lo spirito loro combatte con la loro carne, i loro desideri sono incompatibili fra loro, gli impulsi disordinati interrompono i loro piani più deliberati, e la loro vita è un lungo dramma di pentimenti e di sforzi per riparare sconvenienze ed errori.

Si è voluto spiegare la personalità eterogenea come effetto dell'eredità: si suppongono, cioè, conservati in essa l'uno presso dell'altro i tratti caratteristici di antenati incompatibili ed antagonistici (2). Questa spiegazione può valere in una certa misura: senza dubbio però ha bisogno di essere corroborata. Ma qualunque sia la causa dell'eterogeneità, noi ne troviamo sempre gli esempi più spiccati fra i psicopatici di cui parlai nella mia prima Conferenza. Tutti gli autori che hanno parlato di questo temperamento, mettono in evidenza tale eterogeneità interiore nelle loro descrizioni. Ed in verità è spesso soltanto questo carattere che ci spinge ad ascrivere in genere ad un uomo questo temperamento. Un « degenerato superiore » come dicono i francesi, è semplicemente un individuo la cui sensibilità è in varie direzioni, e che trova difficoltà maggiori di quanto non avvenga d'ordinario, a mantenere la propria casa spirituale in ordine e a far diritto il suo solco, perchè i suoi sentimenti ed i suoi impulsi sono troppo acuti e fra loro troppo discordi. Nelle idee ossessive ed incoercibili, negli impulsi incoerenti, negli scrupoli, nei terrori e nelle inibizioni morbose che caratterizzano i temperamenti psicopatici quando sono ben pronunciati, noi abbiamo esempi perfetti di ciò che è una personalità eterogenea. Bunyan aveva l'ossessione delle parole: « Vendi Cristo per questo,

---

(1) Annie Besant, *An Autobiography*, pag. 82.

(2) Smith Baker, nel *Journal of nervous and mental diseases*, Sept, 1893.

vendilo per quello, vendilo, vendilo! » che attraversavano la sua mente cento volte al minuto, finchè un giorno, sfinito dal grande gridare: « No, no, non lo farò! », finì per dover dire impulsivamente. « « E sia, se lo vuole! », e questa sconfitta lo fece disperare per più di un anno. Le vite dei Santi sono piene di queste ossessioni sacrileghe, che vengono invariabilmente attribuite all'opera diretta di Satana. Il fenomeno si riconnette direttamente con la vita del cosidetto Io subcosciente, di cui dovremo fra poco parlare più direttamente.

Ora in tutti noi, in qualunque modo costituiti, ma in una misura tanto maggiore quanto più siamo eccitati o sensibili, e soggetti a tentazioni svariate, e in un grado massimo se siamo schiettamente psicopatici, l'evoluzione normale del carattere consiste principalmente nel raddrizzare e nell'unificare l'Io interiore. I sentimenti superiori e quelli inferiori, gli impulsi utili e quelli morbosi, che cominciano col formare entro di noi un certo caos, debbono finire col formare un sistema stabile di funzioni opportunamente subordinate. L'infelicità può formare la caratteristica di questo periodo di ordinamento e di lotta. Se l'individuo è persona di coscienza sensibile e di religione vivace, l'infelicità assumerà in lui la forma del rimorso morale, della compunzione, del sentirsi interiormente vile ed abbietto, in relazione falsa col proprio Creatore, e col reggitore del proprio destino spirituale. Tale è la melanconia religiosa e la « convinzione del peccato », che hanno rappresentato una parte così grande nella Storia del Cristianesimo protestante. L'interno dell'uomo, è un campo di battaglia per due Io diversi che egli sente mortalmente nemici fra loro, uno reale, l'altro ideale. Come Victor Hugo fa dire al suo Maometto:

> « Je suis le lieu vil des sublimes combats:
> Tantôt l'homme d'en haut, et tantôt l'homme d'en bas:
> Et le mal dans ma bouche avec le bien alterne
> Comme dans le désert le sable et la citerne ».

Vita sbagliata, aspirazioni vane; « Ciò che vorrei non faccio, ciò ch'io odio, quello io faccio » come dice San Paolo; un'avversione di sè, una disperazione di sè; un fastidio inintelligibile ed intollerabile di cui si è misteriosamente l'erede.

Permettetemi di citare alcuni casi tipici di personalità discordanti, con melanconia che assume la forma di odio di sè e di senso

del peccato. Sant'Agostino ne è un esempio classico. Voi tutti ricorderete la sua educazione mezzo pagana, mezzo cristiana in Cartagine, la sua migrazione a Roma e a Milano, la sua adozione del Manicheismo e il conseguente suo scetticismo, la sua ricerca affannosa della verità e della purezza della vita; e finalmente come, dilaniato dalla lotta fra le due anime nel suo petto, e vergognoso della sua debolezza di volontà, mentre tanti altri che conosceva o di cui aveva udito si erano liberati dal giogo della personalità e si erano dedicati alla castità e ad una vita superiore, udì una voce nel suo giardino che gli diceva: « *Sume lege* » (prendi e leggi), per cui, aperta la Bibbia a caso, vi lesse il passo « Non nella vita licenziosa, nè nell'effeminatezza » ecc., che gli fece l'effetto di un messaggio inviato per lui, ponendo per sempre termine al suo uragano interiore (1). Il genio psicologico di S. Agostino ci ha lasciato una descrizione insuperabile delle angoscie proprie di una personalità disgregata.

« Il nuovo volere che cominciavo ad avere non era ancora abbastanza forte per vincere quell'altro volere che si era fatto robusto per la lunga trascuranza. Così questi due voleri, uno vecchio ed uno nuovo, uno carnale e l'altro spirituale, combattevano fra di loro disturbando l'anima mia. Per esperienza mia comprendevo ciò che avevo letto: « La carne combatte contro lo spirito, e lo spirito contro la carne ». Ero io stesso invero in quelle due volontà, eppure ero maggiormente io medesimo in ciò che in me stesso approvavo, che in ciò che di me stesso disapprovavo. Eppure era per colpa mia che l'abitudine aveva raggiunto una tale padronanza su di me. Avvinto ancora alla terra, rifiutavo, o mio Dio, di combattere per Te, non meno spaventato dall'idea di essere sciolto da un vincolo di quanto avrei dovuto esserlo dall'idea di venirne inceppato.

« Così i pensieri pei quali meditavo su di Te, erano simili agli sforzi che fa uno che vorrebbe svegliarsi, ma, dominato dalla sonnolenza, si addormenta tosto di nuovo. Spesso un uomo dalle membra rese gravi dal sonno non si affretta a scuoterselo da dosso, e, pur non volendolo, lo favo-

(1) Louis Gourdon (*Essai sur la conversion de Saint Augustin*, Paris, Fishbacher, 1900) ha mostrato, analizzando gli scritti di Sant'Agostino immediatamente dopo la sua conversione (a. d. 386), che il racconto che egli fa di questo avvenimento nelle sue Confessioni, è prematuro. La crisi nel giardino contrassegnò una conversione definitiva, stabile, dal precedente modo di vita, allo spiritualismo neo-platonico, quindi a mezza strada verso il Cristianesimo. Sembra che non abbia abbracciato quest'ultimo che quattro anni più tardi.

risce; così appunto io. Ero convintissimo che meglio valesse affidarmi al Tuo amore, che cedere al mio piacere, eppure, sebbene la prima alternativa mi convincesse, la seconda mi sorrideva di più e mi teneva avvinto. Nulla in me rispondenva al Tuo richiamo: « Svegliati o dormiente » fuorchè poche parole lente e sonnolente: « Or ora; sì, or ora: aspetta un istante ». Ma all'« or ora » non teneva dietro alcun « ora », e l'istante diveniva interminabile: — Poichè io temevo che Tu mi esaudissi troppo presto, e mi curassi subito di colpo dalla mia morbosa voluttà, che preferivo saziare anzichè estinguere. Con quali roventi parole non sferzavo io l'anima mia? Ma si ritraeva, ella, e si rifiutava, sebbene non avesse alcuna scusa da dare. Dicevo entro di me: « Vieni, sia ciò fatto ora », e dicendo questo ero quasi sul punto di risolvermi. Non mi mancava che di farlo, e pur non lo facevo. E facevo un altro sforzo, e quasi riuscivo, ma non raggiungevo la mèta, nè sapevo afferrarla, esitando a morire alla morte, a vivere alla vita; ed il male a cui ero così avvezzo, mi teneva più saldamente che quella miglior vita che non avevo provata » (1).

Non vi potrebbe essere descrizione più perfetta di una volontà disgregata, quando le aspirazioni più elevate mancano appunto di quel grado finale di acutezza, di quel tocco di intensità esplosiva, di qualità dinamogena (per adoperare il gergo dei psicologi), che li renderebbe capaci di spezzare il loro guscio, di irrompere efficacemente nella vita e di rendere quiete per sempre le tendenze più basse. In una prossima Conferenza ci tratterremo alquanto su questa più alta eccitabilità.

Trovo un'altra buona descrizione di volontà disgregata nell'autobiografia di Enrico Alline, l'evangelista della Nuova Scozia, alla cui melanconia accennai brevemente nell'ultima Conferenza. I peccati di quel povero giovane, erano, come vedrete, dell'indole più innocua, eppure essi controbilanciavano ciò che appariva la sua vocazione più sincera, per modo da immergerlo in un mare di disperazione.

« Ero allora molto morale nella mia condotta, ma non trovavo alcun riposo di coscienza. Cominciai ad essere stimato in una compagnia di giovani, che non sapevano in tanto nulla della mia mente, e la loro stima era un tranello per l'anima mia, perchè ben presto cominciai ad amare i pia-

---

(1) *Confessioni*, Libro VIII, cap. V, VII, XI (passim).

ceri mondani, sebbene mi andassi consolando col pensare che, purchè non mi ubbriacassi, non spergiurassi o bestemmiassi, non avrei peccato pel fatto di essere allegro e per qualche compiacimento carnale, e credevo che Dio sarebbe stato indulgente per qualche ricreazione (che dicevo semplice e civile) di giovani. Conservavo un insieme di doveri, nè mi sarei permesso di abbandonarmi a veri e propri vizi, per cui stavo assai bene in tempo di salute e di prosperità; ma quando ero disperato o minacciato da malattia, da morte, da fulmini e tuoni, la mia religione non mi bastava più, sentivo che mi mancava qualche cosa, e cominciavo a pentirmi di permettermi tanta frivolità; però, guarita la malattia, il demonio ed il mio guasto cuore, uniti alle sollecitazioni dei compagni ed alla mia passione per la compagnia giovanile, mi attraevano talmente che di nuovo cedevo, e così arrivai ad essere selvatico e rude, mentre pure conservavo le mie abitudini di preghiera segreta e di lettura; ma Dio che non voleva che mi rovinassi, ancor mi perseguiva coi suoi richiami e premeva così forte sulla mia coscienza, che non ero mai soddisfatto a malgrado delle mie distrazioni, e nel bel mezzo del mio divertimento talora ero colto da un tale senso della mia condizione perduta ed inetta, che desideravo trovarmi solo, e, partito dai compagni, quando tornavo a casa ripetevo senza fine la promessa che non mi sarei più dato a quei divertimenti, e per ore ed ore mi trattenevo a chieder perdono. Ma quando la tentazione si ripresentava, cedevo; non appena sentivo suonare o bevevo un bicchiere di vino, mi sentivo toglier di senno e mi abbandonavo ad ogni sorta di divertimento che non mi sembrasse corrotto o apertamente vizioso: ma quando me ne ritornavo mi sentivo più colpevole che mai, e talvolta per ore ed ore, nel letto, non mi riusciva di chiuder un occhio. Ero una delle creature più infelici della terra.

« Talvolta abbandonavo la compagnia (spesso facendo cessare di suonare i violini, come se fossi stanco), per andare attorno piangendo e pregando come se il cuore si spezzasse, implorando da Dio che non mi abbandonasse, nè mi lasciasse col cuore arido. Oh, quante ore e quante notti infelici ho vissuto! Quando talvolta incontravo qualche allegro compagno ed il mio cuore era presso a cadere, mi sforzavo di assumere il contegno più lieto che potessi, per modo che nessuno potesse accorgersi di nulla, e talvolta cominciavo qualche discorso allegro con qualche giovanotto o signorina, o proponevo qualche lieta canzone, perchè non si svelasse nè fosse sospettata tutta la pena dell'anima mia, mentre proprio allora avrei preferito mille volte trovarmi esiliato in una foresta selvaggia anzichè con loro o con qualcuno dei loro piaceri e delle loro gioie. Così per molti mesi, trovandomi in compagnia, facevo l'ipocrita, e fingevo un animo allegro, ma nello stesso tempo cercavo di evitare il più possibile la loro compagnia, miserabile e disgraziato che ero! Qualunque cosa facessi, dovunque an-

dassi, ero sempre in uno stato di tempesta interna; eppure continuavo ad essere per molti mesi l'organizzatore delle allegre comitive, sebbene fosse per me una fatica ed un tormento il prendervi parte; ma il demonio e il mio cuore perverso mi trascinavano come uno schiavo, dicendomi che dovevo fare e questo e quello, e sopportare questo e sopportare quello, e volgermi di qui e di là, e sostenere il mio credito, e conservare la stima dei miei compagni; e tutto questo mentre continuavo il meglio che mi era possibile ad adempiere ai miei doveri, e non perdevo occasione di mettere in pace la mia coscienza, vegliando in armi contro i miei stessi pensieri e pregando continuamente, dovunque mi trovassi: perchè non pensavo che vi fosse alcun peccato nella mia condotta, quando mi trovavo in qualche compagnia scioperata, non trovandovi alcuna soddisfazione, ma soltanto, come credevo, avendo ragioni sufficienti per seguirla.

« Eppure, per quanto facessi o volessi fare, notte e giorno la mia coscienza ruggiva ».

Sant'Agostino ed Alline poterono navigare entrambi, alla fine, le quiete acque dell'unità interiore e della pace; e più tardi dovrò pregarvi di osservare più da vicino qualche particolare del processo di unificazione, quando si verifica. Esso può svolgersi gradatamente, e prodursi di colpo; può avvenire per una trasformazione dei sentimenti o dei poteri di azione; come pure può avvenire per via di nuove vedute intellettuali, o mediante esperienze che designeremo più tardi come « mistiche ». Comunque si produca, esso reca un senso di sollievo caratteristico; e non reca mai un sollievo così grande come quando è gettato nella « forma » religiosa. Felicità! Felicità! la religione è soltanto uno dei modi in cui gli uomini conquistano questo bene. Facilmente, permanentemente e fortunatamente essa sovente trasforma la più intollerabile miseria nella felicità più profonda e più salda contro le avversità.

Ma il trovare la religione non è che uno fra tanti i modi di raggiungere l'unità; ed il processo per porre riparo all'incompletezza interiore e per diminuire l'interiore discordia è un processo psicologico generale che può svolgersi con qualunque sorta di materiale mentale, e non ha bisogno assoluto di assumere la forma religiosa. Giudicando dei tipi religiosi di rigenerazione che stiamo studiando, è importante rilevare che essi appartengono ad un'unica specie di un genere che contiene pure altri tipi. Per esempio, la rinascenza può prodursi pel passaggio dalla religione alla incredulità; dalla scrupolosità morale alla libertà e alla licenziosità; oppure può pro-

dursi per l'irrompere nella vita dell'individuo di qualche nuovo stimolo o di qualche nuova passione, come l'amore, l'ambizione, la cupidigia, la vendetta, la devozione alla patria. In tutti questi casi noi abbiamo precisamente la medesima forma di avvenimento psicologico, — una condizione di fermezza, di stabilità, di equilibrio, che consegue ad un periodo di agitazione, di sforzo e di incoerenza. Anche in questi casi extra-religiosi il nuovo uomo può sorgere gradatamente o all'improvviso.

Il filosofo francese Jouffroy ci ha lasciata una descrizione eloquente della sua « contro-conversione », per adoperare la parola che Starbuck ha foggiato per indicare il passaggio dall'ortodossia alla irreligione. I dubbi lo avevano da lungo tempo tormentato; ma egli fa risalire la origine della sua crisi finale ad una certa notte in cui la sua miscredenza divenne fissa e stabile, col resultato immediato di una grande tristezza per le illusioni che aveva perduto.

« Non dimenticherò mai », scrive Jouffroy, « quella notte di dicembre in cui si lacerò quel velo che mi nascondeva la mia propria incredulità. Odo ancora i miei passi in quella povera nuda stanzetta, dove per lungo tempo dopo l'ora del riposo solevo camminare in su ed in giù. Vedo ancora quella luna, mezzo velata dalle nubi che di quando in quando illuminava le vetrate gelate della finestra. Fluivano le ore della notte, ed io non mi accorgevo che passavano. Ansiosamente seguivo i miei pensieri, mentre, strato per strato, scendevano verso i fondamenti della mia coscienza, e, scalzando una ad una le illusioni che fino a quel momento ne avevano nascosto i meandri alla mia vista, me li rendevano ad ogni istante più visibili.

« Vanamente mi attaccavo a queste ultime credenze come un marinaio che naufraga si attacca a qualche frantumo della sua nave; vanamente, spaventato dall'ignoto abisso in cui stavo per sprofondare, io mi volgevo coi miei pensieri verso la mia infanzia, la mia famiglia, il mio paese, verso ogni cosa che mi fosse cara o sacra: l'inflessibile corrente del mio pensiero era troppo potente, — parenti, famiglia, memorie, credenze, dovetti abbandonare ogni cosa. La investigazione si fece più ostinata e più severa man mano che si avvicinava al suo termine, e non si arrestò prima di essere giunta alla fine. Mi accorsi allora che nelle profondità della mia mente nulla era rimasto in piedi.

« Questo momento fu spaventoso; e quando, verso il mattino, mi gettai, spossato, sul letto, mi sembrava di sentire la mia vita giovanile così ridente e così piena, spegnersi come una fiamma, ed aprirsi dinanzi a me

un'altra vita oscura e deserta, dove in avvenire avrei dovuto abitare da solo, solo col mio fatale pensiero che mi aveva posto là in esilio e che ero tentato di maledire. I giorni che tennero dietro a questa scoperta furono fra i più amari della mia vita » (1).

---

(1) TH. JOFFROY, *Nouveaux Mélanges philosophiques*, 2ª ed., pag. 83.

Aggiungo due altri casi di « contro-conversione » cominciati in un momento ben determinato. Il primo lo trovo nella collezione del professore Starbuck e chi scrive è una donna:

« Bene in fondo al mio cuore, credo di essere sempre stato più o meno scettico riguardo a « Dio », il mio scetticismo si andava svolgendo come una sotto-corrente, lungo tutta la mia prima giovinezza, dominato però e coperto dagli elementi emozionali nella mia crescenza religiosa. Quando ebbi 16 anni, feci adesione alla Chiesa e mi si domandò se amassi Dio. Risposi di « sì », come era abituale e richiesto. Ma improvvisamente, come un lampo, qualcosa parlò entro di me: « No, non dovete ». Per molto tempo fui dominato dal rimorso e dalla vergogna per la mia falsità e perversità nel non amar Dio, misto ad una paura che potesse esservi un Dio vendicatore il quale potesse punirmi in qualche modo terribile... A 19 anni ebbi un attacco di tonsillite. Prima di essere perfettamente guarito, udii raccontare la storia di un bruto che aveva precipitato a furia di calci la moglie dalle scale, ed aveva seguitato finchè la povera disgraziata non aveva perduto i sensi. Provai vivamente l'orrore per questo fatto. Immediatamente lampeggiò nel mio cervello questo pensiero: « Non so che farmi di un Dio che può permettere misfatti di questo genere ». Questo avvenimento fu seguìto da mesi di stoica indifferenza rispetto al Dio dei primi anni, mista a sentimenti di reale avversione e di sfida orgogliosa verso lui. Però pensavo ancora che un Dio potesse esistere. In tal caso egli mi avrebbe probabilmente condannato, ma a questo dovevo essere preparato. Non sentivo la menoma paura e nessun desiderio di propiziarmelo. Dopo quella prova così penosa, non ho mai più avuto con Lui alcuna relazione personale ».

Il secondo caso dimostra quanto sia piccolo lo stimolo addizionale necessario a porre la mente in una nuova condizione di equilibrio, quando è stato sufficientemente lungo il processo di preparazione e di incubazione. È come il proverbiale filo di paglia aggiunto alla soma del cammello, o quel tocco colla punta di uno spillo che inizia la cristallizzazione in una soluzione che sia soprasatura

Tolstoi scrive: « S., un uomo aperto ed intelligente, mi raccontò a questo modo com'egli avesse cessato di credere: — Egli aveva 26 anni quando un giorno, in una partita di caccia, essendo giunta l'ora di andare a riposare, egli si inginocchiò per pregare secondo il costume che aveva contratto da bambino. Suo fratello che cacciava con lui, sedeva sull'erba e lo guardava. Quando S. ebbe finito e stava per mettersi a dormire, suo fratello disse: « Continui ancora a far questo? ». Non fu pronunciata alcun'altra parola. Ma da quel giorno, e sono passati quarant'anni, S. non ha più pregato, non si comunica mai, nè entra mai in una chiesa. Questo, non perchè egli avesse conosciuto qualche convinzione del fratello, adottata da lui fin da quel giorno; non perchè egli avesse preso qualche nuova risoluzione nell'anima sua, ma semplicemente perchè le parole dette dal fratello erano state come la lieve spin-

Nel saggio di John Foster sulla « Decisione di carattere » è riferito un caso di conversione improvvisa all'avarizia, che è abbastanza tipico, perchè meriti di essere citato.

Un giovane, a quanto pare, aveva, in due o tre anni, consumato in feste e dissolutezze un forte patrimonio, con un certo numero di disonesti compagni suoi amici, e che, finito il danaro, lo trattarono con disprezzo e senza riguardi. Ridotto nella più squallida miseria, un giorno egli uscì di casa coll'intenzione di porre un termine alla sua vita; ma camminando quasi inconsciamente, arrivò ad una specie di promontorio che dominava ciò che era stato un giorno il suo possesso. Si sedette e rimase diverse ore a pensare, finchè sorse in piedi pieno di un'emozione veemente ed esultante. Egli aveva preso una risoluzione che tutto quel possesso doveva ridivenire suo: egli aveva anche formato il suo piano ed immediatamente cominciò a metterlo in esecuzione. Cominciò in fretta, deciso a cogliere la prima occasione per quanto umile, di guadagnare qualche cosa, per quanto minima, e decise risolutamente di non spendere, se potesse, un quattrino di quanto fosse per guadagnare. La prima cosa che attrasse il suo sguardo fu un mucchio di carbone deposto da un carro dinanzi una casa. Si offerse di trasportarlo là dove doveva rimanere, e fu accettato. Ricevette pochi soldi; in accordo colla parte economica del suo piano dimandò in cortesia un po' di cibo e di bevanda, che gli furono concessi. Allora stette attento ad ogni occasione che si presentasse; e andò industriandosi in tutti i modi, accettando gli impieghi più umili nei posti più differenti, per molto tempo e per poco, sempre scrupolosissimo ad evitare quanto più possibile la spesa di un soldo. Con entusiasmo accettava ogni occasione che potesse favorire i suoi disegni senza porre mente all'umiltà dell'occupazione, o all'effetto che poteva fare altrui. Con questo metodo guadagnò egli, dopo lungo tempo, abbastanza danaro da provvedere per rivenderlo, un po' di bestiame, di cui aveva faticato molto a cono-

ta data con un dito ad un muro che sta per crollare pel suo stesso peso. Le parole del fratello non avevano fatto che mostrargli che il posto in cui egli aveva supposto dimorasse la sua religione era vuoto da lungo tempo, e che le frasi che egli pronunciava, le croci e gli inchini che faceva durante le sue preghiere, erano azioni prive di un senso interiore. Una volta che ne ebbe compresa l'assurdità, non potè conservarle un momento di più ». *Ma Confession*, pag. 8.

scere il giusto valore. Prontamente, ma con prudenza trasformò i primi diretti guadagni in vantaggi indiretti; conservò immutata la sua estrema parsimonia; e così, grado grado arrivò a fare degli affari più importanti e ad un principio di ricchezza. Non udii, oppure li ho dimenticati, i particolari del resto, della sua vita, ma il risultato finale fu che guadagnò più che tutto il suo antico patrimonio e morì da avaro inveterato, possessore di 60.000 sterline (1).

---

(1) Op. cit., Lett. III (passim).

Aggiungo un documento addizionale venuto in mio possesso e che rappresenta in modo assai vivace una specie di conversione, probabilmente assai frequente, se si può chiamare conversione l'opposto dell'innamorarsi, il *disamoramento*. Il processo per cui uno si innamora, corrisponde spesso a questo tipo, un processo latente di preparazione incosciente precedendo spesso un destarsi improvviso della coscienza al fatto che il danno è irrevocabilmente prodotto. Il tono libero e facile del racconto gli conferisce una sincerità che parla in suo favore.

« Per due anni durante quest'epoca, attraversai un così cattivo periodo che mi parve di impazzire. Mi ero violentemente innamorato di una ragazza, la quale, giovane come era, era straordinariamente civetta. Ripensando a lei ora la abborro e mi meraviglio pensando come mai io abbia potuto cadere così in basso da subire in tal modo il fascino delle sue seduzioni. Nondimeno contrassi una vera e propria febbre, non potevo pensare a niente altro: appena ero solo mi raffiguravo i suoi tratti e spendevo la maggior parte del tempo in cui avrei dovuto lavorare, a rievocare il ricordo dei nostri colloqui e ad immaginare quelli che avremmo avuto poi. Essa era assai bellina, spiritosa ed allegra al massimo grado, ed oltremodo felice della mia ammirazione. Essa non voleva decidersi pel sì o pel no, e la cosa strana in tutto questo si era che, sebbene insistessi per ottenere la sua mano, segretamente sentivo che essa non era donna adatta per divenire mia moglie, e che non mi avrebbe mai detto di sì. Sebbene per un anno prendessimo i nostri pasti insieme nella nostra pensione, per modo che la vedevo sempre in tutta libertà, le nostre relazioni non potevano essere molto intime: e questo fatto, unito alla gelosia che provavo per un altro suo ammiratore, e al rimorso che avevo per la mia invincibile debolezza, mi rendeva così nervoso ed insonne, che realmente credevo di impazzire. Comprendo bene quegli innamorati che uccidono le loro belle e di cui i giornali parlano così spesso. Nonostante, io l'amavo con passione e per qualche riguardo essa lo meritava.

« La cosa curiosa fu il modo improvviso ed inaspettato in cui tutto questo finì. Mi recavo al lavoro un mattino dopo colazione, pensando come al solito a lei ed alla mia condizione miserabile, quando, proprio come se qualche forza esterna si fosse impossessata di me, mi trovai obbligato a voltare indietro e quasi a correre nella mia camera, dove immediatamente raccolsi tutte le reliquie che possedevo di lei, compresi i suoi capelli, le sue lettere, il suo ritratto sul vetro. Dei primi feci un falò, l'ultimo lo spezzai addirittura col calcagno per una specie di gioia feroce di vendetta e di punizione. Ora l'odiavo e la disprezzavo completamente, e quanto a me

Permettetemi ora di rivolgermi a quei casi, i casi religiosi cioè, che più davvicino c'interessano. Ecco uno dei tipi semplici: il racconto della conversione alla religione sistematica dell'equilibrio mentale avvenuta in un uomo che doveva già appartenere naturalmente al tipo equilibrato. Esso mostra come, quando il frutto è maturo, basti il più lieve tocco a farlo cadere.

Il Sig. Horace Fletcher nel suo libretto intitolato « *Menticoltura* » riferisce che un amico col quale egli discorreva del dominio di sè raggiunto dai Giapponesi praticando la disciplina buddistica, gli diceva:

« Anzitutto dovete liberarvi dalla preoccupazione e dall'ansia ». Ma, domandavo io, è possibile questo? « Sì, egli mi ripeteva, riesce possibile ai Giapponesi e deve esserlo anche per noi ».

« Ritornandomene, non potevo pensare ad altro che alle parole: « Devi liberarti, devi liberarti »; e l'idea deve aver continuato a dominare la mia mente durante il sonno, perchè la coscienza mi ripresentò al mio risvegliarmi lo stesso pensiero, colla rivelazione di una scoperta, che si inquadrava in questo ragionamento: Se è possibile liberarsi dalle preoccupazioni e dalle ansie, è forse necessario affatto di averle? » Io sentii il

---

mi sembrava che mi fosse stato tolto un carico di malattia. Tale fu la fine. In tutti gli anni che seguirono non le parlai nè le scrissi più, nè ho più avuto il menomo pensiero amoroso per una donna che per tanti mesi aveva così completamente riempito il mio cuore. Nel fatto ho sempre piuttosto aborrita la sua memoria, sebbene ora veda di avere, senza necessità, ecceduto alquanto in questo senso. Ad ogni modo da quel felice mattino sono riuscito padrone dell'anima mia, nè mai più sono ricaduto in una trappoleria di quel genere ».

Questo mi sembra un esempio eccezionalmente limpido di due livelli differenti di una medesima personalità, contrari nelle loro espressioni, ma così ben bilanciati fra loro, da riempire per molto tempo una vita di dissensi e di malcontenti. Infine, non per gradi, ma per una crisi improvvisa, l'equilibrio instabile si risolve, e questo avviene in modo così inaspettato come se fosse, dice lo scrittore, qualche « potere esterno » che avesse agito.

Il prof Starbuck riferisce un caso analogo ed uno opposto di odio trasformatosi improvvisamente in amore nella sua *Psychology of religion*, pag. 141. Si confrontino gli altri esempi curiosissimi che egli riferisce a pag. 137-144, di alterazioni improvvise, non religiose, delle abitudini e del carattere. Mi sembra che sia nel giusto ritenendo queste modificazioni improvvise come dovute a speciali funzioni cerebrali, che si sviluppano inconsciamente finchè non sono pronte ad esercitare una certa influenza nel momento in cui irrompono nella vita cosciente. Quando parleremo delle « conversioni » improvvise farò il maggiore uso possibile di questa ipotesi dell'incubazione subcosciente.

vigore dell'argomento ed accettai tosto il ragionamento. Il bambino aveva scoperto di saper camminare; sarebbe stato vergogna andar carponi più a lungo.

« Dal momento in cui realizzai che queste macchie cancerigne dell'ansia e della preoccupazione si potevano allontanare, esse mi abbandonarono. La scoperta della loro debolezza le aveva esorcizzate. Da quell'istante la vita ha avuto per me un aspetto del tutto differente.

« Sebbene da quel momento sia stata una realtà per me la possibilità e la desiderabilità di liberarmi dalle passioni che mi deprimevano, occorsero diversi mesi perchè mi sentissi perfettamente sicuro della mia nuova posizione; ma siccome da quel tempo le occasioni abituali dell'inquietudine e dell'ansia si sono presentate di nuovo senza che io le abbia mai avvertite menomamente, ho cominciato a non temerle più ed a non guardarmene, e sono meravigliato della mia nuova energia e dell'aumentato vigore della mia mente, della mia forza ad affrontare situazioni di ogni genere, della buona disposizione che ho ad amare e ad apprezzare ogni cosa.

« Da quel mattino ho avuto occasione di viaggiare più che diecimila miglia in ferrovia. Il medesimo inserviente del Pullmann, il conduttore, il cameriere d'albergo, il venditore, il libraio, il cocchiere, e tutti quegli altri che prima erano per me cause continue di irritazione e di noia li ho incontrati nuovamente tutti, ma senza avvedermi della più lieve mancanza di educazione per parte loro. Tutto il mondo è divenuto buono per me, d'un colpo solo. E come se fossi divenuto sensibile soltanto ai raggi del buono.

« Potrei riferire moltissime esperienze che mostrano uno stato mentale del tutto nuovo, ma una soltanto basterà. Senza la più piccola sensazione di noia o di impazienza ho visto allontanarsi, lasciandomi a terra, perchè il mio bagaglio non era arrivato, un treno che avevo divisato di prendere, pregustando un grande piacere ed un grande interesse. Il facchino dell'albergo arrivò di corsa ed ansimante proprio al momento in cui si perdeva di vista il treno. Vedendomi, mi guardò come se temesse di essere sgridato, e cominciò a raccontare di essere stato bloccato dalla folla, senza poterne uscire. Quando egli ebbe finito, gli dissi: Non importa, non è colpa vostra, proveremo domani. Ecco il vostro compenso, e mi dispiace che abbiate avute delle noie per guadagnarvelo. Lo sguardo di sorpresa che apparve sul suo viso era così pieno di gioia, che fui subito compensato del disturbo di aver dovuto rimandare la mia partenza. Il giorno dopo egli non volle un soldo pel suo servizio e da allora siamo amici per la vita.

« Durante le prime settimane di questa mia prova stavo in guardia soltanto contro la preoccupazione e l'ansia: ma allora, avendo osservato l'assenza delle altre persone opprimenti ed avvilenti, cominciai a pensare che fosse tra esse una certa relazione, finchè mi convinsi che tutte queste pas-

sioni procedevano da quelle due radici che ho specificato. Ora è tanto tempo che me ne sento libero, che sono sicuro di fronte ad esse, nè potrei alimentare alcuna di quelle influenze disoneste e deprimenti, più di quanto possa un damerino rotolarsi volontariamente in una sudicia pozza.

« Io non dubito affatto che il più puro Cristianesimo, il Buddismo, e la Scienza Mentale e tutte le Religioni non insegnino fondamentalmente ciò che era stato per me una scoperta; ma nessuna di esse ha presentato ciò nella luce di un puro e semplice processo di eliminazione. Un tempo mi chiedevo se questa eliminazione in me non avrebbe messo capo all'indifferenza ed all'apatia. Secondo la mia esperienza, il risultato è l'opposto. Sento un tale aumento nel desiderio di fare qualche cosa di utile, che mi pare come di essere nuovamente ragazzo, e che mi sia ritornata l'energia per giuocare. Farei ai pugni bene come una volta e forse meglio, se se ne presentasse l'occasione. Non sono diventato un vigliacco, poichè la paura è una delle cose da me eliminate. Avverto pure, in ogni riunione, la mancanza di ogni timidità. Fanciullo, mi trovai sotto un albero che fu percosso dal fulmine, e ne ricevetti una scossa da cui non mi potei rimettere che quando mi liberai dall'ansia. Da allora, io mi sono trovato in presenza di lampi e tuoni in condizioni che anticamente mi avrebbero dato grande depressione e gravi disturbi, senza soffrirne menomamente. Anche la sorpresa è potentemente modificata, e si diviene meno facili a scuotersi per viste o rumori inaspettati.

« Per quanto personalmente mi riguarda non mi preoccupo per ora dei resultati di questa mia emancipazione. Sono convinto che la salute perfetta cercata dalla Scienza Cristiana può essere una possibilità, poichè io rilevo, per esempio, un notevole miglioramento nel modo come il mio stomaco compie le sue funzioni, e sono certo che esso lavora meglio al suono di un canto che sotto l'impressione di un rimprovero. Nè perdo mai il mio tempo prezioso a formulare qualche idea su di un'esistenza futura, o su di un Paradiso di là da venire. Il Paradiso che posseggo entro di me è così attraente, quanto qualunque altro che possa venirmi promesso e che io sappia immaginare; ed io voglio che questo nuovo sentimento cresca a suo piacere, purchè l'ansia ed i suoi figli non contribuiscano per nulla a sviarlo » (1).

L'antica medicina soleva parlare di due modi in cui si poteva guarire da una malattia fisica, l'uno graduale, *lisi*, l'altro improvviso, *crisi*. Nel Regno spirituale troviamo pure due modi, l'uno

---

(1) Fletcher H., *Menticulture, or the A-B-C of true living*. New York and Chicago 1899, pag. 26-36 (passim).

graduale, l'altro subitaneo, in cui può avvenire l'unificazione interiore. Tolstoi e Bunyan possono offrirci ancora due esempi, ed esempi del modo graduale, sebbene si debba fin da principio riconoscere che riesce difficile tenere dietro a questi rivolgimenti che avvengono nel cuore altrui, mentre si sente che le loro parole non ne dicono tutto il segreto.

Comunque sia, Tolstoi, nel proseguire le sue incessanti investigazioni, sembra arrivare a diverse e progressive vedute. Anzitutto egli rilevò che la sua convinzione che la vita non avesse alcun significato, prendeva soltanto questa vita finita in considerazione. Egli cercava il valore di un termine finito in quello di un altro, ed il risultato finale non poteva essere che una di quelle equazioni indeterminate della matematica, le quali terminano con $0=0$. Eppure questo è tutto ciò che l'intelletto ragionante può ottenere, se un sentimento o una fede irrazionale non portano in campo l'infinito. Credete nell'infinito come fa la gente ordinaria, e la vita ridiviene tosto possibile.

« Da che l'umanità esiste, dovunque ha esistito la vita, ha esistito pure la fede che dava origine alla possibilità di vivere. La fede è il senso della vita; quel senso per virtù del quale l'uomo non si annienta, ma continua a vivere. È la forza per cui viviamo. Se l'Uomo non credesse che egli deve vivere per qualche cosa, non vivrebbe affatto. L'idea di un Dio infinito, della divinità dell'anima, dell'unione delle azioni dell'uomo con Dio, — sono idee elaborate nelle infinite profondità segrete del pensiero umano. Sono idee senza le quali non esisterebbe la vita, senza le quali io stesso », diceva Tolstoi, « non esisterei. Io cominciai dal vedere che non avevo alcun diritto di appoggiarmi sul mio ragionamento individuale e di non tenere conto di queste risposte date dalla fede, perchè sono le sole risposte alla questione ».

Ma come si può credere alla guisa in cui la povera gente crede, sprofondata com'è nelle superstizioni più grossolane? È impossibile, eppure ciò costituisce la loro vita! la loro vita! Essa è normale. È felice! È una risposta alla questione.

Poco a poco, Tolstoi arrivò alla salda convinzione — egli dice che ci vollero due anni per arrivarvi — che l'angoscia sua non riguardava la vita in generale, non la vita ordinaria delle persone ordinarie, ma la vita delle classi superiori, intellettuali, artistiche, la vita che personalmente egli aveva sempre vissuto, la vita

cerebrale, la vita della convenzionalità, dell'artificiosità, delle ambizioni personali. Egli aveva vissuto nell'errore e doveva mutare sistema. Lavorare pei bisogni animali, sconfessare le menzogne e le vanità, alleviare i comuni bisogni, essere semplice, credere in Dio, qui si doveva trovare la nuova felicità.

« Ricordo », egli dice, « un giorno di primavera. Mi trovavo da solo nella foresta, e tendevo l'orecchio ai suoi rumori pieni di mistero. Ascoltavo, ed il mio pensiero tornava addietro verso ciò che negli ultimi tre anni era stata la mia continua occupazione — la ricerca di Dio. Ma l'idea di Lui, dicevo, come sono mai arrivato a questa idea?

« E di nuovo sorse in me, con questo pensiero, un'aspirazione lieta verso la vita. Ogni cosa in me si risvegliava e riceveva un significato... Perchè guardare più oltre? chiedeva una voce entro di me. Egli è qui: egli senza di cui non si può vivere. Riconoscere Dio e vivere sono una stessa cosa. Dio è ciò che è la vita. Bene, dunque; vivi, cerca Dio, e non vi sarà vita senza di Lui...

« Dopo questo le cose si rischiararono entro di me ed attorno a me in modo non mai provato, la luce non si è mai più spenta. Fui salvato così dal suicidio. Come e quando questo mutamento avvenisse non saprei dire. Ma non meno insensibilmente e gradualmente di come già si era annullata entro di me la forza della vita, ed avevo raggiunto il mio letto di morte morale, così impercettibilmente e gradualmente mi ritornò l'energia vitale. E ciò che era strano si è che questa energia che mi ritornò non era nulla di nuovo. Era l'antica giovanile forza della mia fede, la credenza che solo proposito della mia vita fosse quello di divenire *migliore*. Rinunciai alla vita convenzionale del mondo, riconoscendo che non era una vita, ma una parodia della vita, che soltanto la sua superfluità mi impedivano di riconoscere come tale »; — e Tolstoi quindi abbracciò la vita dei contadini, trovandosi poi onesto e felice, relativamente almeno (1).

Secondo il mio modo di vedere, dunque, la sua melanconia non era dovuta semplicemente ad un'alterazione accidentale dei suoi istinti animali, sebbene anche questi vi debbano aver contribuito. Non era essa se non una logica conseguenza della collisione fra il carattere interiore dell'uomo e la sua attività ed aspirazione esteriore. Sebbene letterato, Tolstoi è stato sempre una di quelle tempre umane primitive, per le quali le superfluità e le menzogne, le cupidigie, le complicazioni e le crudeltà della nostra civiltà raffi-

---

(1) Le parole di Tolstoi sono qui notevolmente abbreviate.

nata sono profondamente insoddisfacenti, e per le quali le verità eterne giacciono in cose di gran lunga più naturali ed animali. La sua crisi consistette nel riordinamento dell'anima sua, nella scoperta del suo ambiente genuino e della sua vocazione, nella liberazione da ogni falsità per quelle che gli apparivano come le vie della verità. Era un caso di personalità eterogenea che tardi e lentamente aveva trovato la sua unità ed il suo livello. E sebbene non molti di noi possano imitare Tolstoi, forse perchè non abbiamo nelle nostre ossa abbastanza di quel midollo aborigeno umano che egli ha, la maggior parte di noi può almeno sentire quanto sarebbe meglio se potessero farlo.

Quanto alla guarigione di Bunyan sembra che essa abbia proceduto anche più lentamente. Per anni e anni egli fu alternativamente ossessionato da testi della Scrittura, ora incitanti ora deprimenti, ma che alla fine, però, misero capo ad un senso continuamente accrescentesi della salute che egli avrebbe ottenuto mediante il sangue di Cristo.

« La pace veniva e spariva venti volte nella giornata: ora consolato, subito dopo smarrito; ora tranquillo, e poco prima così pieno di colpa e di paura quanto mai cuore al mondo può averne sopportato ». Quando gli si presenta un testo favorevole, « Questo, egli scrive, mi diede buon coraggio per due o tre ore »; oppure: « Questo è stato un buon giorno, spero di non dimenticarlo »; oppure: « La gloria di queste parole fu così poderosa su di me, che quando mi sedetti ero sul punto di svenire; questo però senza pena o turbamento, ma con solida gioia e grande pace »; oppure: « Questo fece grande impressione sul mio spirito; mi portò la luce, e impose silenzio nell'anima mia a tutti quei pensieri tumultuosi che prima solevano, come cerberi infernali, latrare ed urlare con frastuono intollerabile entro di me. Esso mi mostra che Gesù Cristo non aveva dimenticato e abbandonato del tutto l'anima mia ».

Periodi di questo genere si accumulano finchè egli può scrivere: « Ed ora rimaneva soltanto l'ultima parte della tempesta, perchè il tuono era già passato oltre, e soltanto qualche goccia di pioggia di tanto in tanto mi bagnava ancora »; ed infine: « Ora veramente mi caddero le catene dalle membra; fui libero dalle mie afflizioni e dai miei ritegni; anche le mie tentazioni mi abbandonarono; cosicchè da quel tempo quelle terribili Scritture di Dio cessarono di turbarmi; ora finalmente tornai a casa contento della Grazia e dell'Amore di Dio... Ora potevo vedermi in Cielo ed in Terra ad un tempo, in Cielo pel Cristo, pel mio Capo, per la mia Giustizia e la mia Vita; sebbene in Terra pel mio corpo e la mia persona...

Cristo era un Cristo prezioso per l'anima mia quella notte; a stento potevo rimanere coricato nel mio letto, per la gioia, la pace, il trionfo che provavo per via di Cristo ».

Bunyan divenne un ministro del Vangelo, e malgrado la sua costituzione neuropatica, malgrado i dodici anni che passò in carcere pel suo non-conformismo, la sua vita si risolvè in attiva utilità. Egli era un pacificatore ed un benefattore, e l'immortale Allegoria che egli scrisse ha riportato nei cuori inglesi il vero spirito della pazienza religiosa.

Ma nè Bunyan nè Tolstoi potevano divenire ciò che abbiamo chiamato equilibrati mentali. Essi avevano bevuto troppo alla coppa dell'amarezza per poterne dimenticare il sapore, e la redenzione si fece in un universo a doppio fondo. Ciascuno di essi rimase a raffigurarsi un bene che effettivamente smussò la punta del loro dolore; eppure questo dolore fu mantenuto come un ingrediente minore nel cuore della fede da cui era stato sopraffatto. Il fatto interessante per noi è che essi poterono trovare e trovarono realmente qualche cosa che, dagli intimi penetrali della loro coscienza, sorse a vincere l'estrema amarezza ond'erano pieni. Tolstoi fa bene a parlarne come di *ciò di cui gli uomini vivono*: perchè è veramente così, uno stimolo, un eccitamento, una fede, una forza che reinfonde la volontà positiva di vivere, anche nella più immediata presenza delle male percezioni, le quali prima facevano apparire la vita insopportabile. Poichè la percezione del male in Tolstoi sembra sia stata immutata nella propria sfera. Le ultime opere di lui lo dimostrano implacabile, giurato nemico di tutto il sistema di valori convenzionali: l'ignobiltà della vita elegante; le infamie dell'impero; la falsità della chiesa; la vanitosità delle professioni; la mediocrità e la crudeltà che accompagnano i grandi successi; ad ogni altro delitto pomposo od ogni altra istituzione menzognera di questo mondo. Per ogni tolleranza di tali cose, la sua esperienza è stata per lui una permamente ministra di Morte.

Bunyan pure abbandona questo mondo al nemico.

« Debbo prima emanare sentenze di morte, egli dice, per ogni cosa che può essere detta una cosa di questa vita, fino a considerare mia moglie, i miei bambini, la mia salute, la mia gioia e tutto, come morto per me, ed io morto per loro; per confidare in Dio per Cristo, come per ciò che riguarda il mondo futuro; e in quanto tocca questo mondo, conside-

rare la tomba come la mia casa, farmi un letto delle tenebre, e dire alla putrefazione: Tu sei mia madre; ed al verme: Tu sei mio padre e mio fratello... Il dividermi da mia moglie e dai miei poveri bambini era stato spesso per me come uno staccarmi la carne dalle ossa, specialmente se si trattava del mio povero bambino cieco che stava più presso al mio cuore di ogni altra cosa al mondo. Povero bambino, pensavo, qual pena dovrai tu avere per parte tua in questo mondo! Tu dovrai essere battuto, dovrai mendicare, soffrire per la fame, il freddo, la nudità e mille altre calamità, ma io non posso ora soffrire che il vento soffi su di te. Eppure debbo ora affidarvi tutti a Dio, sebbene forte mi dolga di abbandonarvi ».

La « impronta della risoluzione » c'è, ma l'onda piena della estatica liberazione sembra non abbia innondato mai l'anima del povero Bunyan.

Questi esempi possono essere sufficienti a rendervi familiari col fenomeno tecnicamente chiamato « Conversione ». Nella prossima Conferenza vi inviterò a studiare più da vicino e minutamente le sue particolarità ed i suoi concomitanti.

Conferenza IX

CONVERSIONE

Convertirsi, venire rigenerato, ricevere la grazia, sentire la religione, ricevere una testimonianza sono frasi diverse le quali denotano il processo, graduale o improvviso, mediante il quale, un Io prima diviso e colla coscienza dell'errore, dell'inferiorità e dell'infelicità, si unifica ed acquista una coscienza di superiorità e felicità, in conseguenza dell'essersi afferrato a realtà religiose più salde. Questo almeno è ciò che la conversione significa nella sua accettazione più generale, sia che si creda o no ad alcun diretto intervento divino a determinare una simile trasformazione morale.

Prima di passare ad uno studio più particolareggiato di un simile processo, permettetemi di facilitarvi l'intelligenza della definizione mediante un esempio concreto. Scelgo per ciò il caso singolare di un individuo illetterato, Stephen H. Bradley, di cui la storia è riferita in una memoria Americana abbastanza rara (1).

Scelgo questo caso perchè dimostra come in queste modificazioni interiori è possibile scoprire via via nuove profondità insospettate, come se le possibilità del carattere giacessero disposte

---

(1) *A sketch of the life of Stephen H. Bradley, from the age of five to twenty-four years, including his remarkable experience of the power of the Holy Spirit on the second evening of November 1829.* Madison, Connecticut, 1830.

in una serie di stratificazioni, della cui esistenza non abbiamo alcuna previa conoscenza.

Bradley pensava di essere stato già completamente convertito quando aveva quattordici anni.

« Credetti di vedere il Redentore, per opera della fede, in forma umana, nella mia camera, per un momento, colle braccia tese, come per dirmi: Vieni. Il giorno dopo fui tremante di gioia: poco dopo, la mia felicità divenne così intensa, che dicevo di desiderar di morire: Il mondo non trovava posto nei miei affetti, per quanto comprendevo, ed ogni giorno mi appariva così solenne come il sacro Sabbath. Un ardente desiderio mi cuoceva che tutta l'umanità sentisse come io sentivo; avevo bisogno che tutti amassero sopra ogni cosa Dio. Prima di questo tempo ero molto egoista ed ipocrita; ma ora desideravo il benessere di tutta l'umanità, e potevo con cuore sensibile dimenticare i miei peggiori nemici, e mi sentivo capace di sopportare volonterosamente le derisioni e le ingiurie di chiunque, e di sopportare qualunque cosa per Lui, solo che avessi potuto essere, nelle mani di Dio, il mezzo per convertire un'anima ».

Nove anni più tardi, nel 1820, Bradley sente parlare di un risveglio religioso che era stato notato nelle sue vicinanze: « Molti dei giovani convertiti », egli scrive, « venivano a me nelle riunioni e mi chiedevano se possedessi la religione; ed io rispondevo generalmente che speravo di averla. Ciò non sembrava soddisfarli molto; essi dicevano che *sapevano* di possederla. Io chiedevo loro di pregare per me, pensando entro di me che, se non avevo conquistata la religione ora, dopo che da tanto tempo professavo la fede Cristiana, era tempo di averla, e che speravo che le loro preghiere al mio riguardo fossero esaudite.

« Una festa, andai ad ascoltare il Metodista dell'Accademia. Egli parlava dell'avvento e del dì del giudizio universale, e lo faceva in un modo così solenne e terribile, quale non avevo mai sentito prima. Mi sembrava che si avverasse la scena di quel giorno e tutti i poteri della mia mente erano così eccitati che tremavo senza volere sul banco su cui sedevo, pur senza sentire nulla nel cuore. La sera di poi tornai a sentirlo. Egli scelse come testo quel passo della Rivelazione: « Ed io vidi morti grandi e piccoli stare in piedi davanti a Dio ». Ed egli dipingeva i terrori dei quel giorno in modo da fendere cuori più duri del macigno. Quando egli ebbe finito il suo discorso, un vecchio signore si volse verso di me dicendo: « Questo si chiama predicare ». Io pensavo la stessa cosa; ma i miei sentimenti erano ancora indisturbati dalle sue parole, e quella religione non mi consolava, mentre credo consolasse lui.

« Desidero ora riferire quanto provai quella stessa sera intorno alla potenza dello Spirito Santo. Se qualcuno mi avesse detto prima che avrei

provato, come poi mi avvenne di provare, la potenza dello Spirito Santo, non gli avrei creduto, e avrei pensato che mi volesse ingannare. Tornai direttamente a casa dopo la riunione, e quivi mi meravigliai di sentirmi così stupido. Andai a coricarmi e mi sentivo indifferente alle cose della religione, finchè lo Spirito Santo cominciò a farsi sentire; il che avvenne cinque minuti dopo e in questo modo:

« Anzitutto cominciai a sentire improvvisamente il mio cuore battere rapidamente, la qual cosa mi fece pensare a qualche malattia, ma la cosa non mi impressionò, perchè non avvertivo alcun dolore. Il mio cuore accelerò i suoi battiti, e questo mi convinse che si trattava dello Spirito Santo, per l'effetto che mi faceva. Cominciai a sentirmi eccessivamente felice ed umile, ed a provare un tal senso di non avere alcun valore, quale non avevo mai provato. Non potei trattenermi dal parlare, e dissi: Signore, io non merito questa felicità, o qualcosa di simile, perchè come un fiume (che al sentire pareva una corrente di aria) innondò la mia bocca e il mio cuore, in un modo più sensibile che se bevessi qualche cosa; ciò continuò per quanto posso giudicare, cinque minuti o più, e mi sembrò che fosse la causa della palpitazione del mio cuore. Esso si impadronì completamente dell'anima mia, e sono certo di aver desiderato che il Signore, mentre mi trovavo nel suo pieno, non mi desse felicità maggiore, perchè non mi sembrava di poter contenere quella che possedevo già. Sembrava che il mio cuore volesse spezzarsi, ma non si arrestò finchè mi sentii indicibilmente pieno dell'amore e della grazia di Dio. Nello stesso tempo, mentre provavo questo, mi sorse un pensiero: « Che significa questo » ed improvvisamente, come per risposta, la mia memoria si fece estremamente lucida e mi sembrò che il nuovo Testamento fosse aperto dinanzi a me, all'8° capitolo dell'Epistola ai Romani e che vi fosse luce come se qualche candela lo illuminasse perchè potessi leggere i versi 26 e 27 di quel capitolo. E lessi: « Lo Spirito sa guarire le vostre infermità con voci che non possono venir pronunciate ». E tutto il tempo in cui il mio cuore batteva così forte, io mi lamentavo come un agonizzante, senza potermi trattenere, sebbene non provassi alcun dolore, e mio fratello che dormiva nella camera vicina aprì la porta per chiedermi se avevo male ai denti. Gli risposi di no e che andasse a dormire. Provai a trattenermi. Io stesso non volevo addormentarmi, ero così felice, e temevo di perdere quella gioia. — E mentre io stavo riflettendo, il mio cuore aveva cessato di battere così forte, e sentendo l'anima mia piena dello Spirito Santo, pensai che potevano esservi degli angioli librati sulle ali attorno al mio letto. Mi sembrò di sentire come il bisogno di parlare con loro, e finalmente dissi: « O voi, angeli affezionati; come può essere che voi prendiate tanto interesse al nostro bene, mentre noi ne prendiamo così poco per il vostro? ». Dopo ciò, con qualche difficoltà potei dormire; e quando mi svegliai al mattino il mio primo pen-

siero fu: Che cosa è avvenuto della mia felicità? E sentendone ancora un po' nel mio cuore, ne chiesi di più, il che mi fu subito concesso. Mi alzai per vestirmi, e trovai con sorpresa che potevo appena appena reggermi in piedi. Mi pareva come se un po' di Cielo fosse disceso sulla terra. L'anima mia mi sembrò talmente librata al di sopra dei terrori della morte, come di quelli che si possono avere quando si sta per andare a dormire; e come un uccello in gabbia, avevo il desiderio, purchè questo fosse il volere di Dio, di essere sciolto dal mio corpo e di abitare in Cristo, pur desiderando di vivere per far del bene altrui, e per eccitare i peccatori a pentirsi. Scesi le scale sentendomi solenne come se avessi perduto tutti i miei amici, e proponendomi di non far riconoscere il mio segreto dai miei parenti prima che avessi potuto leggere il Testamento. Andai direttamente al leggìo e cercai l'8° Capitolo dei Romani ed ogni verso sembrava confermare di essere veramente il Verbo di Dio, ed attestare che i miei sentimenti corrispondevano al senso delle parole. Raccontai allora la cosa ai miei parenti, dicendo loro come pensassi che essi dovessero ritenere che, quando parlavo, non era mia la voce, perchè così mi sembrava che fosse. I miei discorsi sembravano completamente diretti dallo Spirito che abitava entro di me: non voglio dire con questo che le parole non fossero le mie, perchè lo erano. Pensavo di subire un'influenza analoga a quella degli Apostoli il dì di Pentecoste (eccetto che non potevo comunicarlo altrui, nè fare ciò che essi facevano). Dopo colazione andai a parlare di religione coi vicini, e a loro richiesta pregai con loro, sebbene prima di quel giorno non avessi mai pregato in pubblico.

« Sento ora di essermi scaricato di un dovere dicendo la verità, e spero, per la grazia di Dio, che questo possa fare qualche bene a quanti mi leggeranno. Egli ha compiuto la sua promessa facendo scendere il Santo Spirito nei nostri cuori, nel mio almeno, ed ora io sfido tutti i deisti e tutti gli atei del mondo a scuotere la mia fede in Cristo ».

Questo quanto al Badley ed alla sua conversione, degli effetti della quale sulla sua vita ulteriore non sappiamo nulla. Passiamo ora agli elementi più particolari che costituiscono il processo della conversione.

Se aprite qualunque Trattato di Psicologia al Capitolo sulla Associazione, leggerete che le idee, i fini e gli obbietti dell'uomo formano tanti gruppi e sistemi interni relativamente indipendenti l'uno dall'altro. Ogni « fine » che l'uomo persegue, risveglia una certa forma specifica di eccitamento interessato, e riunisce insieme un certo gruppo di idee, che sono a quello subordinate e che diven-

gono i suoi associati; e se i fini e gli eccitamenti sono differenti di natura, può darsi che i gruppi di idee loro associati abbiano ben poco di comune. Quando l'un gruppo è presente e si appropria ogni interesse, tutte le idee che si riconnettono ad altri gruppi possono venire escluse dal campo mentale. Il Presidente degli Stati Uniti, Roosewelt, quando, armato di remo, fucile o lenza, si dà alla vita fisica delle foreste vergini per qualche giorno, si svaga, muta il sistema delle sue idee da cima a fondo. Le preoccupazioni presidenziali si sono ritirate nel retroscena completamente: le abitudini ufficiali hanno ceduto il posto a quelle di un figlio della natura, e coloro che conoscono quell'uomo soltanto come grande uomo di Stato, non lo riconoscerebbero per la medesima persona, se lo vedessero nella sua veste da campo.

Se allora egli non dovesse più tornare indietro, nè permettere più alle preoccupazioni politiche di prendere possesso di lui, egli pei fini e per gli interessi pratici sarebbe un individuo del tutto trasformato. Le modificazioni ordinarie del nostro carattere, quando ci avviene di passare dall'uno all'altro dei nostri propositi, non prendono di solito il nome di trasformazioni, perchè ognuna di esse è seguita rapidamente da un'altra nella direzione opposta; ma ogni qual volta un fine diviene così preponderante e così stabile nella vita di un individuo, da scacciarne stabilmente ogni rivale precedente, noi tendiamo a parlare di questo fenomeno, meravigliandocene forse, come di una « trasformazione ».

Tali alternative rappresentano il modo per eccellenza in cui un Io può essere disgregato. Un modo meno completo è quello dato dalla coesistenza simultanea di due o più gruppi differenti di fini, dei quali uno tiene praticamente il primato ed eccita all'attività, mentre gli altri rimangono allo stato di pii desideri e non conducono mai a nulla nel campo pratico. Le aspirazioni di S. Agostino per una vita più pura, di cui parlammo nell'ultima Conferenza, possono servire d'esempio. Un altro esempio potrebbe esserci fornito dal Presidente Roosewelt, in tutta la maestà del suo ufficio, colto dal dubbio che tutto ciò non sia che vanità e che il più bel destino non sia la vita di uno spaccalegna. Simili aspirazioni fugaci non sono che semplici velleità, fantasie. Essi esistono nella più remota periferia del nostro pensiero, mentre l'Io reale dell'individuo, il centro di tutte le sue energie, è occupato in un sistema completamente diverso. Col progredire della vita, i nostri interessi

subiscono un continuo mutamento, donde uno spostamento continuo nei sistemi delle nostre idee dalle parti più centrali alle più periferiche, dalle più periferiche alle più centrali della nostra coscienza. Ricordo, per esempio, che una certa sera, essendo io giovane, mio padre leggeva ad alta voce in un giornale di Boston quella parte del testamento di Lord Gifford che riguardava queste Conferenze .Allora io non pensavo certo di diventare professore di filosofia: e ciò che ascoltavo era così lontano dalla mia vita di allora, come se fosse stata cosa del pianeta Marte. Ed ora io sono qui col legato Gifford divenuto una porzione del mio Io reale, e con tutte le mie energie, in questo momento, sono rivolto ad identificarmi con esso più onorevolmente che sia possibile. L'anima mia è ora imperniata in ciò che una volta era per essa nel fatto un oggetto irreale, e da esso parla come dal proprio centro e dal proprio ambiente naturale.

Quando dico « Anima » non siete obbligati a prendere la parola nel senso ontologico, a meno che non lo preferiate; perchè, sebbene il linguaggio ontologico sia istintivo in tali materie, tuttavia Humiani e Buddisti possono descrivere perfettamente bene i fatti con quei termini fenomenici che sono i loro favoriti. Per essi l'anima è soltanto una successione di campi di coscienza: ma in ogni campo, si trova una parte o sub-campo che rappresenta quasi il foco, onde scaturisce l'eccitamento, e dal quale, come da un centro, sembra preso ogni fine. Parlando di questa parte involontariamente siamo tratti ad adoperare parole di prospettiva per distinguerla dal rimanente: diciamo « qui », « questo », « ora », « mio », o « me »; ed ascriviamo ad altre parti posizioni indicate con « là », « quello », « allora », « suo », o « tuo », « esso », « non me ». Ma un « qui » può divenire un « là », ed un « là » può divenire un « qui », e mutare rispettivamente di posto ciò che era « mio » e ciò che era « non mio ».

Ciò che determina questi cambiamenti è la maniera secondo cui si modifica l'eccitamento emozionale. Le cose calde e vitali per noi oggi, sono fredde domani. È in quanto sono vedute dalle parti calorifiche del campo, che le altre parti ci appaiono, e da queste parti calde il desiderio personale, la volontà si dipartono. Essi sono insomma i centri della nostra energia dinamica, mentre le parti fredde ci lasciano indifferenti e passivi in proporzione appunto della loro freddezza.

Se un simile linguaggio sia o no rigorosamente esatto è cosa che pel momento non ha importanza. Esso è sufficientemente esatto se voi riconoscerete nella vostra esperienza particolare i fatti che cerco designare con essa.

Ora, nell'interesse emozionale vi possono essere forti oscillazioni, e le parti calde possono mutare di posizione così rapidamente, come quelle scintille che si rincorrono nella carta bruciata. Abbiamo allora quell'Io ondeggiante e disintegrato sul quale ci siamo così a lungo trattenuti nella precedente Conferenza. Oppure può il punto focale dell'eccitamento e del calore, il punto di vista da cui si prende il fine, stabilirsi permanentemente entro un dato sistema; ed allora, se la modificazione è d'ordine religioso, le diamo il nome di *conversione*, specie se avviene per crisi, ossia improvvisamente.

Permettetemi adunque, quando parlerò del punto calorifico nella coscienza di un uomo, del gruppo di idee cioè a cui egli si consacra e pel quale egli opera, di chiamarlo il *centro abituale della sua energia personale*. Vi è una grande differenza per un uomo, se è l'uno o l'altro gruppo di idee quello che forma il suo centro di energia; e costituisce una grande differenza per qualunque serie di idee che egli possa possedere, che esse rimangano in lui periferiche o divengano centrali. In questi termini dire che un uomo si è « convertito » significa che le idee religiose le quali prima mantenevano una posizione periferica nella sua coscienza occupano ora un punto centrale, e che fini religiosi formano ora il suo centro abituale di energia.

Ora, se voi chiedete alla psicologia di dirvi precisamente *in qual modo* lo stimolo si sposta nel sistema mentale di un uomo, e *perchè* fini che erano periferici divengono ad un dato momento centrali, la psicologia può rispondervi soltanto che, per quanto possa fornirvi una descrizione generale di ciò che avviene, è però nel caso singolo incapace di specificare esattamente quali singole forze siano in opera. Nè un osservatore esterno, nè il Soggetto in cui si svolge il processo, possono spiegare completamente come mai fatti particolari possano mutare così rapidamente il centro dell'energia di un individuo, o perchè essi debbano con tanta frequenza aspettare il momento opportuno per ciò. Noi abbiamo un pensiero, o compiamo un atto ripetutamente, ma un bel giorno il senso reale di quel pensiero ci balena per la prima volta, oppure improvvisa-

mente l'atto divien per noi moralmente impossibile. Tutto quello che noi sappiamo è che vi sono sentimenti morti, idee morte, credenze fredde, mentre ve ne sono di calde e vive; e quando un'idea diviene calda e prende vita entro di noi, ogni cosa deve ricristallizzarsi attorno ad essa. Potremmo dire che il calore e la vivezza significano soltanto la « efficacia motrice », lungamente sospesa, oggi finalmente attiva, dell'idea; ma anche questa non sarebbe che una circonlocuzione; perchè, donde deriva questa improvvisa efficacia motrice? E le nostre spiegazioni divengono allora così indeterminate e generali, che tanto più si realizza la profonda individualità del fenomeno complessivo.

Alla fin fine ritorniamo al simbolismo stantio dell'equilibrio meccanico. Una mente è un sistema di idee, ognuna coll'eccitamento che sa risvegliare e con tendenze impulsive ed inibitrici, le quali vicendevolmente si annullano o si rinforzano. Questa collezione di idee si modifica nel corso dell'esperienza per via di addizioni o di sottrazioni, e le tendenze si mutano col crescere dell'organismo in età. Un sistema mentale può, come un fabbricato, essere minato o indebolito per via di tali modificazioni interstiziali; eppur mantenersi in piedi per un certo tempo per una morta abitudine. Ma una nuova percezione, una scossa emozionale improvvisa, oppure un'occasione che metta a nudo l'alterazione organica, faranno crollare l'intero edifizio; ed allora il centro di gravità cadrà in un'attitudine più stabile, perchè le idee nuove che sono andate ad occupare il centro del nuovo ordinamento vi sono come incastrate, per modo che la nuova struttura appare duratura.

Associazioni già formate di idee ed abitudini sono d'ordinario le cause di ritardo in questi mutamenti di equilibrio. Le informazioni nuove invece, comunque acquisite, hanno una funzione acceleratrice sulle modificazioni, e le lente trasformazioni che i nostri istinti e le nostre tendenze subiscono sotto « il tocco inimmaginabile del tempo » vi hanno un'influenza enorme. Inoltre tutte queste influenze possono agire in modo subcosciente o cosciente solo per metà (1). E quando s'incontra un Soggetto in cui la vita subco-

(1) Ne abbiamo un esempio in Jouffroy: « La mia intelligenza aveva scivolato lungo questa china, e a poco a poco si era allontanata assai dalla sua fede primitiva. Ma questa melanconica rivoluzione non era avvenuta alla piena luce della mia co-

sciente — della quale parlerò a lungo fra poco — è molto sviluppata, e nel quale i movimenti si maturano per solito in silenzio, siete in presenza di un caso che non potrete mai descrivere completamente, e nel quale vi sarà sempre un elemento quasi miracoloso, tanto per il soggetto, quanto per colui che lo esamina. Gli avvenimenti emozionali, quelli violenti in ispecie, sono estremamente efficaci a precipitare i riordinamenti mentali. Il modo subitaneo, esplosivo, in cui l'amore, la gelosia, la passione criminosa, la paura, il rimorso o l'angoscia, possono sorprendere un animo (1), è noto a tutti. La speranza, la felicità, la sicurezza, la risoluzione, le emozioni caratteristiche della conversione possono pure essere esplosive. E le emozioni che sono apparse in un modo così esplosivo raramente lasciano le cose quali le avevano trovate.

Nella sua opera recente sulla « Psicologia della religione » il Prof. Starbuck di California ha mostrato, sulla base di un'inchiesta statistica, quanto sia fedelmente parallela nelle sue manifestazioni la « conversione ordinaria » che si osserva nei giovani allevati nei circoli evangelici, e quell'espandersi in una vita spirituale più ampia, che è una fase normale dell'adolescenza in ogni classe di esseri umani. L'età è la stessa, fra i 14 e i 17 anni. I sintomi sono i medesimi, — senso di incompletezza e di imperfezione; medi-

---

scienza: troppi scrupoli, troppe guide, e sacri affetti me la facevano apparire come terribile, per modo che io ero ben lungi dal confessare, anche a me stesso, i progressi che avevo fatto. Essa aveva proceduto in silenzio, per via di un'elaborazione involontaria di cui non ero complice; sebbene in realtà non fossi più da gran tempo Cristiano, pure, nell'innocenza delle mie intenzioni, avrei tremato di doverlo sospettare, ed avrei pensato ad una calunnia se fossi stato accusato di una tale debolezza ». A questo passo segue il racconto della « contro-conversione » di Jouffroy, citato a pagina 154.

(1) Gli esempi sono comunissimi: per l'amore, cfr. la nota a pag. 157, per la paura a pag. 147; pel rimorso vedi Otello dopo il delitto; per l'ira vedi Lear dopo il primo discorso di Cordelia; per la risoluzione, vedi pag. 156 (caso di J. Foster). Conosco un caso patologico in cui fu il sentimento della colpa quello improvvisamente esploso: « Una notte fui colto, mentre stavo entrando nel letto, da un *brivido*, simile a quello che Swedenborg descriveva come incombente su di lui con un senso di santità, ma che in me era accompagnato come da un senso di colpa. Tutta la notte rimasi sotto l'impressione di quel brivido e dal modo com'era venuto sentii di trovarmi sotto il giudizio di Dio. Non ho mai fatto un atto di obbedienza in vita mia — i peccati contro Dio e gli uomini cominciano dai tempi più lontani a cui sa risalire la mia mente, — una tigre in forma umana ».

lazioni senza fine, depressione, introspezione morbosa, e senso del peccato; ansietà circa l'al di là; disperazione pei dubbi e simili. E medesimo è il risultato — un felice sollievo di obbiettività, man mano che cresce la fiducia in sè mediante l'accomodamento delle facoltà alle condizioni della più vasta visuale. Nel risvegliarsi spontaneo della religione, fatta astrazione degli esempi revivalisti, e nel periodo tumultuoso e disordinato dell'adolescenza, possiamo pure incontrare esperienze mistiche, le quali meravigliano i soggetti per la loro subitaneità, come avviene appunto nella conversione revivalista. L'analogia, infatti, è completa: e la conclusione che Starbuck trae riguardo a queste ordinarie conversioni giovanili, sembra la sola logica: La conversione è per la sua essenza un fenomeno normale dell'adolescenza, incidentale al passaggio dal limitato orizzonte della fanciullezza alla vastità della vita intellettuale e spirituale dell'uomo maturo.

« La teologia », dice lo Starbuck, « prende le tendenze dell'adolescente e con quelle costruisce: essa vede che la cosa essenziale nella crescenza dell'adolescente è il trasporto dell'individuo fuori della fanciullezza in una vita nuova fatta di maturità e dalle considerazioni personali. Conseguentemente essa reca in atto quei mezzi che possono intensificare le tendenze normali. Essa abbrevia il periodo dell'agitazione e della disperazione ». Il fenomeno proprio della conversione, detto della « convinzione di aver peccato », dura, secondo le statistiche del medesimo ricercatore, circa un quinto del tempo che durano il periodo dell'agitazione negli adolescenti, e i fenomeni di disperazione, dei quali pure egli ha fatto una statistica; è però assai più intenso. In esso sono molto più frequenti i concomitanti fisici, la perdita del sonno e dell'apperito, per esempio. « La differenza essenziale sembra essere questa, che la conversione intensifica ma abbrevia il periodo, portando il soggetto ad una crisi definita » (1).

Le conversioni a cui lo Starbuck pensa a questo punto sono principalmente quelle di persone molto ordinarie, mantenute fedeli ad un tipo preordinato dall'istruzione, dal comando e dall'esempio. La forma particolare che essi assumono è il risultato di sugestione e di imitazione (2). Se attraversassero le loro crisi di

---

(1) E. D. STARBUCK, *The Psychlogy of Religion*, pag. 224-262.

(2) Nessuno interpreta questa cosa meglio di quanto già lo facesse Jonathan

credenza in altre fedi ed in paesi diversi, le accidentalità sarebbero differenti, mentre sarebbe sempre la stessa l'essenza del mutamento, tanto è essa naturale. Nei paesi Cattolici, per esempio, come nelle nostre sètte episcopali, non si trova quell'ansietà nè quella convinzione del peccato che è così comune nelle sètte che incoraggiano le reviviscenze. Essendovi maggior fiducia nei Sacramenti in questi corpi di carattere più strettamente ecclesiastico, l'accettazione personale, per parte dell'individuo, della salvazione ha minor bisogno di essere accentuata e guidata.

Ma ogni fenomeno imitativo deve aver avuto una volta il suo originale ed io propongo che da qui in avanti ci atteniamo il più possibile alle forme più originali dell'esperienza. Son queste quelle che più facilmente si possono trovare nei casi adulti sporadici.

Il Prof. Leuba, in un notevole studio sulla psicologia della conversione (1) subordina quasi completamente l'aspetto teologico della vita religiosa al suo aspetto morale. Il senso religioso egli definisce come « il senso di scontento, di imperfezione morale, di peccato, per adoperare la parola tecnica, accompagnato dal desiderio intenso della pace nell'unità ». « La parola religione, egli dice, tende a significare sempre più l'agglomero di desideri e di emozioni che nascono dal senso del peccato e della remissione di esso »; e riferisce un grande numero di esempi in cui il peccato va dall'ubbriachezza all'orgoglio spirituale, per mostrare come il senso di questo possa assalire l'individuo e richiedere un sollievo con

---

Edwards. I racconti delle più comuni conversioni debbono venire considerati sempre colle precauzioni che egli suggerisce: « Una regola ricevuta e stabilita dal consenso universale ha un'influenza grandissima, per quanto insensibile per molte persone, nel formare le loro nozioni del processo della loro esperienza. So bene in qual modo essi procedano in questo riguardo, avendo avuto frequenti occasioni di osservarne la condotta. Bene spesso la loro esperienza si presenta da prima come un caos confuso; ma dopo vengono scelte quelle parti che hanno più affinità con quei passi particolari su cui si insiste: e queste vengono coltivate nei loro pensieri e di tempo in tempo se ne parla, finchè esse appaiono sempre più grandi e lucenti, mentre altre parti neglette divengono sempre più oscure. Così ciò che essi hanno provato viene insensibilmente elaborato per modo da portarlo ad essere perfettamente conforme allo schema che essi recano nella loro mente. Ed anche pei ministri di religione che pure hanno avuto a trattare con coloro che insistono sulla nettezza e sulla lucidità del metodo, divien naturale di procedere a questo modo ». *Treatise of religious affections.*

(1) *Studies in the Psychology of Religious Phenomena. American Journal of Psychology*, VII, 309 (1896)

tutta l'angoscia propria della carne affranta o di qualunque altra specie di miseria fisica.

Certamente tale concezione è giusta per un numero immenso di casi. Può servire come un buon esempio quello di S. H. Hadley, il quale dopo la sua conversione divenne un attivo ed efficace rigeneratore degli ubbriaconi di New-York. Egli descrive a questo modo il suo caso:

« Un martedì me ne stavo seduto in un *bar* ad Harlem, ubbriaco fradicio, senza tetto, senza amici. Avevo impegnato e venduto tutto ciò che poteva permettermi di bere; nè potevo ormai più dormire se non ero ubbriaco. Da diversi giorni non mangiavo, e le quattro notti precedenti avevo sofferto attacchi di *delirium tremens*, e da mezzanotte al mattino avevo avuto visioni terrifiche. Spesso mi ero detto: Non diverrò mai un vagabondo. Non sarò mai arrestato come tale, perchè, quando venga quel giorno, saprò trovare casa nel fondo del fiume ». Invece il Signore ordinò le cose in modo che, quando quel tempo venne, non avrei saputo fare un quarto della strada che mi separava dal fiume. Mentre ero quivi seduto in preda a questi pensieri mi parve di avvertire una certa grande misteriosa presenza. Non compresi allora che cosa fosse. Seppi più tardi che era stato Gesù, l'amico dei peccatori. Mi alzai, arrivai fino al banco, sul quale picchiai col pugno fino a far saltare tutti i bicchieri. Coloro che stavano bevendo mi guardavano con una curiosità insolente. Io dissi che non avrei mai più bevuto un sorso se anche dovessi morire per via, e realmente mi pareva che questo sarebbe avvenuto prima del mattino seguente. Qualche cosa mi diceva: Se vuoi mantenere questa promessa, va e fatti rinchiudere. Corsi alla più prossima caserma di polizia e mi feci imprigionare.

« Mi posero in una stretta cella e mi pareva che tutti i demoni che potevano prendervi posto vi fossero entrati con me. Ma questa non era la sola compagnia che vi avessi, no, grazie a Dio; quello spirito diletto che mi era apparso nel *bar* era presente e mi diceva: Prega. Io pregavo, e sebbene non ne sentissi un vantaggio grande, seguitava a pregare. Appena potei lasciare la prigione, comparvi dinanzi alla Corte di Polizia, donde fui rimandato nella mia cella. Finalmente fui liberato e mi diressi alla casa di mio fratello, dove mi fu prodigata ogni cura. Finchè stetti in letto lo Spirito ammonitore non mi abbandonò mai, e quando la festa seguente mi alzai, sentii che in quel giorno si sarebbe deciso il mio destino, e verso sera mi venne in testa di andare a visitare la Missione di Jerry M' Auley. La casa era piena, e con molti stenti potei avvicinarmi alla piattaforma. Là vidi l'apostolo degli ubbriaconi e dei vagabondi — l'uomo di Dio Jerry M' Auley. Egli si alzò ed in mezzo al più rispettoso silenzio raccontò quello che sapeva. Era nella sua parola una sincerità profonda che dava la

convinzione, e mi sorpresi a mormorare: « Potrà forse Dio salvare anche *me*? ». Ascoltai la testimonianza di venticinque o trenta persone, ognuna delle quali era stata salvata dall'acquavite, ed io feci la mia risoluzione di essere salvato o di morire là, subito. All'invito, mi inginocchiai con la folla degli ubbriaconi. Jerry fece la prima preghiera. Poi la signora M' Auley pregò ferventemente per noi. Oh! qual conflitto agitava la mia povera anima! Un soffio benedetto mi diceva: «Vieni!» il demonio diceva: «Bada!». Mi ressi per un momento, quindi col cuore spezzato dissi: « Gesù, puoi tu aiutarmi? ». Mai non potrò con lingua mortale descrivere quel momento. Sebbene fino a quel momento l'anima mia fosse stata piena di una tristezza indescrivibile, sentivo la luce gloriosa del sole di mezzogiorno brillare nel mio cuore. Mi sentivo libero. Oh, quel senso prezioso di sicurezza, di libertà, di riposo in Gesù! Sentivo che Cristo con tutta la sua luce ed il suo potere era entrato nella mia vita, che, per verità, vecchie cose erano morte, e tutto si era rinnovato.

« Da quel momento in poi io non ho più avuto bisogno di un sorso di whiskey, nè ho mai avuto quattrini sufficienti da indurmi a prenderne. Promisi a Gesù quella notte che se mi avesse tolto il desiderio delle bevande alcooliche, avrei lavorato per lui per tutta la mia vita. Egli ha fatlo la parte sua, ed ora mi ingegno di fare la mia » (1).

Il Dr. Leuba osserva giustamente che vi è ben poca teologia dottrinale in questo caso, che si inizia col bisogno assoluto di un aiuto superiore, e finisce col senso di aver ricevuto quest'aiuto. Egli riferisce pure altri esempi di conversioni di ubbriaconi, conversioni di carattere puramente etico, non contenendo, quali sono riferite, alcuna credenza teologica. Il caso di John B. Gough, per esempio, dice il Dr. Leuba, è nel fatto la conversione di un ateo, e in essa nè Dio nè Gesù sono mai ricordati (2). Però, nonostante l'importanza di questo tipo di rigenerazione, senza o con un lieve riassestamento intellettuale, quell'autore lo rende indubbiamente

(1) Per altre conversioni di ubbriaconi cfr. la memoria di HADLEY, *Rescue Mission Work*, pubblicata nell'*Old Jerry M'Auley Water Street Mission*, New-York. Anche in appendice all'articolo del prof. Leuba però si trova una notevole collezione di casi.

(2) Un servitore di trattoria si trovò per caso ad essere rigeneratore del Gough. Il generale Booth, fondatore dell'Esercito della salute, dice che il primo passo vitale nella via della salute pei vagabondi consiste nel far loro sentire che qualche persona di un certo riguardo si occupa di loro abbastanza per interessarsi di sapere se essi risorgeranno o no.

troppo esclusivo. Esso corrisponde a quella forma di melanconia morbosa accentuata nella nostra subbiettività, di cui Bunyan ed Alline ci fornirono degli esempi. Ma nella nostra VII Conferenza noi vedemmo che esistono pure forme obbiettive di melanconia, nelle quali la mancanza di un senso razionale nell'universo e nella vita in genere è il peso insopportabile per l'individuo — rammentate il caso di Tolstoy (1). Esistono dunque diversi elementi distinti nelle conversioni, e la relazione loro colle vite individuali, merita di essere posta in luce (2).

Alcune persone per esempio non si convertono mai, nè è possibile, qualunque siano per essere le circostanze, che finiscano per convertirsi. Le idee religiose non possono divenire il centro della loro energia spirituale. Possono essere persone eccellenti, servitori di Dio ottimi nelle cose pratiche, ma non sono figli del suo Regno. Essi sono incapaci di immaginare l'invisibile; oppure, per adoperare il linguaggio delle persone divote, essi sono per tutta la loro vita vittime della loro « sterilità » e « aridità ». Una simile incapacità rispetto alla fede religiosa può in qualche caso avere un'origine intellettuale. Le loro facoltà religiose possono essere inceppate nella loro tendenza ad espandersi, da credenze aventi azioni inibitrici, dalle credenze materialistiche e pessimiste, per esempio, frammezzo alle quali tante anime buone, che pel passato avrebbero liberamente lasciato svolgere le loro propensioni religiose, si trovano ora quasi gelate, per così dire; oppure dai *veto* agnostici riguardanti la fede come qualche cosa di debole e timoroso, di cui tanti ora si ammantano, vergognosi di servirsi dei loro istinti. Molte persone non sanno oltrepassare mai tali inibizioni. Fino ai loro ultimi giorni essi si rifiutano di credere: la loro energia personale non raggiunge mai il suo centro religioso, e quest'ultimo rimane inoperoso in perpetuità.

In altre persone il disturbo è più profondo. Vi sono degli individui anestesici dal lato religioso, veri deficienti rispetto a questo ordine di sensibilità. Allo stesso modo in cui un organismo anemico

(1) La crisi di melanconia apatica — l'inutilità della vita — in cui J. S. Mill racconta di essere caduto e da cui risorse leggendo le memorie di Marmontel e le poesie di Wordsworth, è un altro caso intellettuale e metafisico. Cfr. J. S. MILL, *Autobiography*, pagg. 141-148.

(2) Cfr. STARBUCK, *Psychology of Religion*, pag. 85.

non potrà mai, malgrado il suo miglior volere, arrivare a quel coraggio animale spensierato, proprio dei temperamenti sanguigni, così una natura arida dal punto di vista spirituale può ammirare ed invidiare la fede altrui, ma non potrà mai intendere completamente l'entusiasmo e la pace di cui godono quelli che per temperamento sono destinati alla fede. Tutto questo può però risultare eventualmente come il prodotto di temporanee inibizioni. Anche tardi nella vita, uno squagliarsi di nevi può prodursi, e un sollievo avverarsi, qualche catenaccio rompersi nel petto più serrato, e il duro cuore dell'uomo mollificarsi ed aprirsi al sentimento religioso. Casi di questo genere suggeriscono meglio di ogni altro l'idea che la conversione improvvisa è figlia di un miracolo. E finchè essi esistono, non dobbiamo immaginare di aver a che fare con categorie irreducibilmente fisse.

Ora esistono due forme di avvenimenti mentali, negli esseri umani, i quali dànno luogo ad una notevole differenza nel processo della conversione, differenza su cui il Prof. Starbuck ha richiamato l'attenzione. Voi sapete che cosa avviene quando si cerca di richiamare un nome dimenticato. Per solito voi aiutate il richiamo ricercando attivamente il nome, facendovi ripassare nella mente i luoghi, le persone, le cose a cui si ricollegava quel nome. Questo sforzo talvolta è vano; voi sentite quasi che vi sia tanto meno di speranza, quanto è più grande l'ardore con cui cercate la cosa, come se il nome fosse nascosto sotto un peso, per modo che ogni pressione su questo dovesse sempre più impedirgli di sorgere fuori. È allora che l'espediente opposto ha spesso un buon risultato. Si abbandona risolutamente ogni sforzo; si pensa a qualche cosa del tutto differente, e fra mezz'ora il nome perduto vi salta in mente, non meno naturalmente che se vi fosse sempre stato. Lo sforzo ha dato la via entro di voi a qualche processo nascosto, che ha continuato ad agire dopo la cessazione dello sforzo, facendo sorgere il resultato come se venisse fuori spontaneamente. Un certo maestro di musica, racconta Starbuck, diceva ai suoi allievi, quando la cosa da fare era stata nettamente compresa, ma infelicemente eseguita: « Non tentate più di farla, e si farà da sè! » (1).

---

(1) *Psychology of Religion*, pag. 117.

Esistono pertanto due vie, una cosciente e volontaria, l'altra involontaria ed incosciente, per cui si possono svolgere i processi mentali: e troviamo esempi delle due vie nella storia della conversione, la quale ci presenta due tipi, distinti dallo Starbuck rispettivamente come il *tipo volitivo* ed il *tipo per abbandono di sè.*

Nel tipo volitivo la modificazione rigenerata è abitualmente graduale e consiste nella costruzione, pezzo a pezzo, di un nuovo assetto di abitudini morali e spirituali. Vi sono però sempre dei punti critici dove il movimento progressivo appare molto più rapido. Questo fatto psicologico è illustrato ampiamente dal Dr. Starbuck. La nostra educazione in ogni campo pratico procede apparentemente per spinte o per salti, proprio come avviene l'accrescimento dei nostri corpi fisici.

« Un atleta, talvolta arriva improvvisamente a comprendere le finezze di un giuoco, ed a goderne realmente, allo stesso modo in cui il catecumeno si ridesta ad apprezzare la religione. Se continua a dedicarsi a quello *sport*, può arrivare un giorno in cui tutto in una volta il giuoco si svolge in lui naturalmente bene — mentre egli si perde in qualche grande sfida. Allo stesso modo, un musicista può improvvisamente raggiungere un punto in cui scompare completamente il piacere della tecnica, ed in qualche momento di ispirazione egli diviene lo strumento pel quale la musica fluisce. Chi scrive ha udito per caso due persone maritate, per l'una e per l'altra delle quali la rispettiva vita coniugale era stata felicissima fin dal principio, a raccontare che soltanto un anno o più dopo il loro matrimonio si erano avvedute della piena felicità della vita matrimoniale. E la stessa cosa avviene per la religione in queste persone che stiamo studiando » (1).

Troveremo fra non molto esempi anche più notevoli di processi che si maturano nel subcosciente, manifestandosi poi in resultati di cui acquistiamo improvvisamente coscienza. Sir William Hamilton ed il Prof. Laycocq di Edimburgo sono stati fra i primi a richiamare l'attenzione su quest'ordine di fenomeni; fu però il Dr. Carpenter il primo, se non erro, a foggiare il termine « cerebrazione incosciente », che da allora è divenuta una frase esplicativa popolare. Ora noi conosciamo i fatti molto meglio che non potesse conoscerli lui, e l'aggettivo « incosciente », essendo indub-

---

(1) *Psychology of Religion*, pag. 385. Cfr. pure pag. 137-144 e 262.

biamente per molti un errore, viene rimpiazzato col termine meno rigidamente determinato di « subcosciente » o di « subliminale ».

Del tipo volitivo di conversione (1) sarebbe facile dare esempi, ma in genere essi sono meno interessanti di quelli del tipo per abbandono di sè, in cui gli effetti subcoscienti sono più frequenti e spesso impressionanti. Mi soffermerò quindi su questi ultimi, tanto più perchè la differenza fra i due tipi non è, dopo tutto, radicale. Anche nella rigenerazione più volontaria esistono passaggi di abbandono parziale, e nella grande maggioranza dei casi, quando la volontà ha fatto il suo possibile per determinare quell'unificazione completa a cui l'essere aspira, sembra che l'ultimissimo passo debba essere abbandonato ad altre forze e compiuto senza l'aiuto della sua attività. « La volontà personale, dice Starbuck,

---

(1) Per esempio, C. G. Finney sottolinea l'elemento volitivo: « In quell'istante appunto tutta la questione della salvazione per mezzo del Vangelo si aprì alla mia mente nel modo allora più meraviglioso. Credo che vidi allora, così chiaramente come non mai in vita mia, la realtà e la pienezza della Passione di Cristo. La salvazione del Vangelo mi sembrava un'offerta di qualche cosa che doveva essere accettato, e tutto ciò che occorreva per parte mia si era di acconsentire ad abbandonare i miei peccati ed accettare Cristo, Dopo che questa rivelazione ben netta aveva balenato per qualche istante davanti alla mia mente, mi parve che mi si ponesse la questione, « Vuoi accettarla subito, oggi? ». Risposi: « Sì; *l'accetto oggi, anche a costo di morire nella prova!* ». Riferisce quindi di essere andato nei boschi, e descrive la sua lotta. Non poteva pregare. Il suo cuore era indurito nella superbia. « Mi rimproverai allora di avere promesso di dare a Dio il mio cuore avanti di abbandonare i boschi. Quando arrivai a provare, sentivo di non potere... La mia anima si traeva indietro, e dal mio cuore nulla si protendeva verso Dio. Ero oppresso dal pensiero della precipitazione della promessa di donare a Dio il mio cuore quel giorno o di morire. Mi sembrava che ciò avesse legata la mia anima; ed ora stavo per rompere il mio voto. Mi colse un profondo scoraggiamento e mi sentii quasi così debole da non potermi reggere sulle ginocchia. In quell'istante medesimo mi sembrò di udire qualcuno che si avvicinasse, ed aprii gli occhi per vedere chi fosse. E là apparve la superbia del mio cuore, come la grande difficoltà che mi sbarrava il cammino. Un senso opprimente della mia perversità per essermi vergognato di essere stato scorto inginocchiato davanti a Dio, si impossessò di me in modo, che *gridai con tutta la mia voce che non avrei lasciato quel posto anche se tutti gli uomini della terra e tutti i diavoli dell'inferno mi avessero circondato.* « Come mai, dicevo, un infimo peccatore, come me, in ginocchio, che confesso i miei peccati a Dio grande e santo; è vergognoso che un essere umano, peccatore come me, mi abbia scoperto ginocchioni, mentre cerco di far la pace col mio Dio offeso! ». Il mio peccato mi appariva orrendo, infinito: esso mi gettò a terra davanti al Signore! ». *Memoirs*, pag. 14-16 (passim).

dev'essere abbandonata. In molti casi il sollievo si rifiuta a venire finchè la persona non cessa di resistere, e di fare sforzi nella direzione in cui desidera di andare ».

« Avevo detto che non avrei ceduto, ma una volta che la mia volontà fu spezzata, tutto passò », scrive uno dei corrispondenti dello Starbuck. Un altro dice: « Dicevo semplicemente: Signore, ho fatto quanto potevo; abbandono a te ogni altra cosa: ed immediatamente fui invaso da una grande pace ». Un altro: « D'un tratto mi venne in mente che potevo essere salvato purchè smettessi di cercare di farlo da me, e seguissi Gesù: in qualche modo fui alleviato dal mio peso ». Un altro ancora: « Finalmente cessai di resistere e mi abbandonai, per quanto mi riuscisse difficilmente. Gradatamente arrivai a sentire che avevo fatto la mia parte, e Dio avrebbe voluto fare la sua » (1). « Signore, sia fatta la tua volontà; dannami o salvami! » grida John Nelson (2) esausto dalla lotta angosciosa di sfuggire alla dannazione, e in quell'istante l'anima sua si riempì di pace.

Il Dr. Starbuck ci dà un'esposizione interessante, e, secondo me, vera, per quanto possono pretendere alla verità concezioni così schematiche, delle ragioni per cui l'abbandono, la remissione, sembra così indispensabile all'ultimo momento. Anzitutto, due cose esistono nella mente del candidato alla conversione: anzitutto, l'incompletezza o l'erroneità presente, il « peccato », da cui è così difficile sfuggire; e in secondo luogo l'ideale positivo a cui l'individuo desidera commisurarsi. Ora, nella maggior parte di noi il senso dell'errore attuale costituisce una parte della nostra coscienza assai più netta e distinta, di quanto non possa essere l'immaginazione di qualunque ideale positivo a cui aspiriamo. Nel maggior numero dei casi, infatti, il « peccato » attira quasi esclusivamente l'attenzione, per modo che la conversione è « *un processo di lotta accanita per allontanarsi dal peccato, piuttosto che di tendenza ad avvicinarsi al bene* » (3). L'intelligenza cosciente e la volontà dell'individuo, quando questi si affatica verso l'ideale, mirano a qualche cosa che viene immaginato solo in modo confuso e mai definito. Eppure continuamente le forze di maturazione puramente organica progrediscono verso il loro fine prestabilito, ed i suoi sforzi coscienti vanno continuamente mettendo in libertà, dietro le quinte,

(1) STARBUCK, op. cit., pag. 91, 114.
(2) ESTRATTO dal *Journal of Mr. John Nelson*, London, senza data, pag. 24.
(3) STARBUCK, *Psychology of Religion*, pag. 64.

alleati subcoscienti, i quali, a modo loro, contribuiscono al riordinamento; ed il riordinamento verso cui tendono tutte queste forze più profonde è abbastanza nettamente definito, e definitivamente differente da quello che l'individuo coscientemente concepisce e determina. Esso può quindi venire effettivamente disturbato, inceppato, — come quella parola a cui più sopra accennavamo, che cerchiamo troppo energicamente di richiamarci alla memoria, — in causa degli sforzi volontari dell'individuo che lo fanno deviare dalla direzione giusta.

Starbuck mi sembra porre proprio il dito alla radice del problema quando afferma che esercitare la volontà personale significa vivere ancora in quella regione in cui l'Io imperfetto è la cosa messa in maggior rilievo. Dove, al contrario, le forze subcoscienti prendono la testa, è più probabilmente l'Io migliore, potenziale, quello che dirige l'operazione. In luogo di essere rozzamente e vagamente preso di mira dall'esterno, è esso stesso il centro organizzatore. Che cosa deve fare allora l'individuo? « Deve rilassarsi, dice il Dr. Starbuck, — vale a dire che deve appoggiarsi completamente a quel maggior Potere che favorisce la rettitudine, che è venuto crescendo in lui, lasciando che esso compia a modo suo l'opera che ha cominciato... L'atto di abbandonarsi, di concedersi, equivale, secondo questo punto di vista, all'arrendersi completamente alla nuova vita, facendo di questa il centro di una personalità nuova, e vivendo interiormente della verità di essa, che prima era stata obbiettivamente presa di mira » (1).

« L'estremità per l'uomo è l'opportunità per Dio » è la formula teologica per esprimere questo fatto del bisogno di abbandonarsi; mentre il modo fisiologico di stabilire il medesimo fatto sarebbe: « Che l'individuo faccia tutto quello che può, il suo sistema nervoso farà il resto ». Entrambe le proposizioni riconoscono il medesimo fatto (2).

Per stabilirla nei termini del nostro simbolismo verbale: Quando il nuovo centro dell'energia personale è stato tenuto subcoscientemente in incubazione per un tempo sufficiente per essere pronto a fiorire, « via le mani! » è l'unica parola per noi; esso deve sbocciare da sè!

(1) STARBUCK, pag. 115.

(2) Id., pag. 113.

Abbiamo adoperato il linguaggio indeterminato ed astratto della psicologia. Ma poichè, in qualunque termine, la crisi descritta significa gettare il nostro Io cosciente alla mercè di poteri che, qualunque cosa siano, sono pure più ideali di quanto noi siamo attualmente, e favoriscono la nostra redenzione, voi comprenderete per qual ragione, abbandonarsi sia stato, e debba venire sempre considerato per l'avvenire, come il punto vitale e decisivo della vita religiosa, in quanto questa sia spirituale e non dipenda da cose esteriori, da rituali, da sacramenti. Si potrebbe dire che tutto lo sviluppo del Cristianesimo nel senso interiore ha consistito in poco più che in una intensificazione sempre maggiore di questa crisi dell'abbandono. Dal Cattolicismo alla dottrina Luterana, e poi al Calvinismo; da questo al Wesleyanismo; e da questo, del tutto al di fuori del Cristianesimo tecnico, al « liberalismo » puro, o idealismo trascendentale, sia o no del tipo delle cure mentali, comprendendovi i mistici medioevali, i quietisti, i pietisti e i quacqueri, noi possiamo delineare i diversi stadi del progresso verso l'idea di un aiuto spirituale immediato, sperimentato dall'individuo nel momento della disperazione, e non avente alcun essenziale bisogno di un apparato dottrinale o di un formalismo propiziatorio.

Psiscologia e religione sono quindi in perfetto accordo circa questo punto, poichè e l'una e l'altra ammettono l'esistenza di forze apparentemente esterne all'individuo cosciente, e che ne redimono la vita. Nondimeno la psicologia, definendo questa forza come « subcosciente », dicendo che i loro effetti sono dovuti alla « incubazione » o alla « cerebrazione », implica che essi non trascendono la personalità dell'individuo; ed in questo punto essa diverge dalla teologia Cristiana, la quale insiste sostenendo essere operazioni sopranaturali, dirette, della Divinità. Io vi propongo di non voler considerare tale divergenza finale, ma di lasciare pendente la questione per un certo tempo, — proseguendo le nostre indagini potremo metter da parte qualunque delle apparenti discordanze.

Torniamo adunque per un istante ancora alla psicologia dell'abbandono.

Quando incontrate un uomo che vive sull'orlo miserabile della propria coscienza, chiuso nella contemplazione dei suoi peccati, della miseria, della sua incompletezza, e per conseguenza inconsolabile, e gli dite semplicemente che tutto gli va a seconda, che deve

smettere i suoi lamenti, cessare dalla sua melanconia, abbandonare le sue paure, sembra a lui che gli andiate raccontando delle pure assurdità. La sola coscienza positiva che egli possiede gli dice che tutto *non* va a seconda, e la via migliore che voi gli offrite, gli fa semplicemente l'effetto che gli farebbe la vostra proposta di asserire a sangue freddo delle patenti falsità.

« La volontà di credere » non si può estendere fino a questo punto. Possiamo prestarci più fiduciosi ad una credenza di cui possediamo i rudimenti, ma non possiamo creare una credenza di sana pianta, quando la nostra percezione positivamente ci conferma il fatto opposto. La mentalità migliore che ci viene allora proposta, ci si presenta in tal caso in forma di una semplice negazione della sola mentalità che possediamo, e noi non possiamo volere attivamente una pura negazione.

Esistono due vie soltanto secondo le quali è possibile liberarsi dall'angoscia, dalla preoccupazione, dalla paura, dalla disperazione, e da altri mali poco desiderabili. L'una si è che venga ad occuparci un'affezione opposta ancora più potente, l'altra consiste nell'essere noi così esausti dalla lotta, da essere costretti a cessare, — così ci si abbandona, e *non ci se ne incarica* più. I nostri centri cerebrali emozionali fanno sciopero e scivoliamo in uno stato temporaneo di apatia. Ora esiste una prova documentale che questo stato di esaurimento temporaneo fa parte non di rado della crisi della conversione. Fintantochè il turbamento egoistico dell'anima ammalata occupa la porta, la fiducia espansiva dell'anima piena di fede non può entrare. Ma che la prima si dilegui, anche per un istante, e la seconda può approfittare dell'occasione, e, preso una volta possesso del luogo, può mantenervisi. Il Teufelsdröckh del Carlyle passa dall'eterno No all'eterno Sì attraverso ad un « Centro d'Indifferenza ».

Permettetemi di offrirvi una buona dimostrazione di questo carattere nel processo della conversione. Quel santo genuino che fu David Brainerd descrive nel seguente modo la sua crisi:

« Un mattino, mentre stavo passeggiando come al solito in un luogo solitario, mi avvidi ad un tratto che tutti i miei disegni ed i miei progetti per procurarmi la liberazione e la salvezza erano tutti completamente inutili; mi ero arrestato trovandomi completamente perduto. Vedevo che mi era assolutamente impossibile fare qualunque cosa per aiutarmi o per liberarmi, che avevo fatto tutti i tentativi che avrei potuto fare per tutta l'eter-

nità; e che tutti i miei tentativi erano invano, perchè vedevo che era l'egoismo che mi aveva indotto a pregare, mentre non avevo mai pregato per semplice rispetto per la gloria di Dio. Vedevo che non esisteva alcuna connessione necessaria fra le mie preghiere ed i doni della divina Grazia, che non davo a Dio alcun obbligo di prodigarmi la sua bontà. Vedevo che ero andato accumulando le mie devozioni davanti a Dio, digiunando, pregando, ecc., facendo finta, e, per verità, pensando talvolta di desiderare la gloria di Dio; mentre neppure una volta avevo inteso veramente quello, ma solo la mia propria felicità.

« Vedevo che siccome non avevo fatto mai nulla per Dio: non potevo aspettarmi altro da lui se non la mia perdizione, come compenso alla mia ipocrisia ed al mio scherno. Quando potei vedere in che modo evidente non mi ero curato di altro che del mio interesse individuale, le mie preghiere mi apparvero come una bassa canzonatura, come un seguito di continue menzogne, perchè non c'era altro che vanità ed orribile abuso di Dio.

« Mi mantenni in questo stato mentale dalla mattina del venerdì fino alla sera della festa seguente (12 luglio 1739), quando tornai a passeggiare in quel luogo solitario. Quivi, in uno stato di cupa melanconia, *tentai di pregare; ma non ebbi cuore di cominciare questa o quella preghiera; i miei antichi interessi, gli esercizi, i miei affetti religiosi se ne erano andati. Pensai che lo Spirito di Dio mi avesse abbandonato del tutto, eppure non ero disperato, ma sconsolato, come se nulla esistesse sulla terra e nel cielo che potesse farmi felice. Avendo così tentato di pregare, — per quanto, come pensavo, molto stupidamente e senza senso,* — per circa mezz'ora; allora, mentre stavo camminando fra densi cespugli, mi parve che una gloria indicibile si aprisse davanti alle apprensioni dell'anima mia. Non parlo di qualche bagliore esterno, nè di qualche visione di un corpo luminoso, ma era una nuova apprensione interiore, o veduta che avevo di Dio, quale non avevo avuto mai nè di quello, nè di nulla che gli assomigliasse. Non avevo alcuna indicazione speciale per pensare che si trattasse dell'una o dell'altra persona della Trinità, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, mi sembrava soltanto che fosse la gloria Divina. La mia anima si allietava di una gioia sovrumana, vedendo un tale Dio, un così glorioso Essere Divino; e nel mio interno mi sentivo lieto e soddisfatto che fosse Dio sopra tutto per tutta l'Eternità. L'anima mia era così accattivata e deliziata per l'eccellenza di Dio, che mi sentivo assorbito in Lui, lo era almeno ad un tal grado che non avevo più alcun pensiero circa la mia salvazione, e a malapena pensavo che esistesse una creatura come me. Continuai in questa condizione di gioia interiore, di pace, di meraviglia, fin verso sera, senza provare alcuna stanchezza; ed allora cominciai a pensare ed esaminare ciò che avevo veduto, che trovai dolcemente composto nella mia mente tutta la sera successiva. Mi sentii in un mondo nuovo, ed ogni cosa attorno a me mi

appariva con un aspetto diverso da quello abituale. Allora, la via della salute si aprì davanti a me con tale infinita saggezza, opportunità ed eccellenza, che mi meravigliavo di aver potuto mai pensare a qualche altra via di salvezza; ero avvilito per non aver cancellato prima i miei piani, seguendo prima di adesso questa via piacevole, benedetta ed eccellente. Se avessi potuto essere salvato per le mie proprie preghiere, o per qualche altra via che avevo tentato prima, tutta l'anima mia ora l'avrebbe rifiutata. Mi meravigliavo che tutto il mondo non dovesse vedere ed accettare questa via di salvezza, per mezzo esclusivo della Bontà di Cristo » (1).

Ho sottolineato i passi che rivelano l'esaurimento dell'emozione ansiosa fino allora abituale. In un grande numero di casi, forse nel maggior numero di essi, chi scrive parla come se l'esaurimento dell'emozione inferiore e l'inizio di quella più elevata fossero cose simultanee (2), ma spesso anche, come se quest'emozione superiore espellesse la minore. Questo è indubbiamente vero nella maggioranza dei casi, come vedremo fra poco. Ma spesso sembra proprio quasi certo che le sue condizioni — il maturarsi subcosciente dell'una e l'esaurirsi dell'altra — debbano avere cooperato simultaneamente a determinare quel resultato.

T. W. B. un neofita di Nettleton, portato ad un parossismo di convinzione del peccato, non mangiava nulla tutto il giorno, si chiudeva la sera nella sua camera in preda a disperazione violenta, gridando ad alta voce: « Per quanto tempo ancora, Signore, per quanto tempo ancora? ». « Ripetuta questa ed altre simili frasi molte volte, — egli dice, — *mi parve di sprofondarmi in uno stato di insensibilità*. Quando ritornai in me ero in ginocchio, pregando non per me, ma per gli altri. Mi sentivo sottomesso al volere di Dio, volonteroso che egli facesse di me quanto gli piacesse di fare per

(1) EDWARD and DWIGHT, *Life of Brainerd*, New Haven, 1822, pagg. 45-47.

(2) Descrivendo il fenomeno come una modificazione dell'equilibrio, potremmo dire che il movimento di nuove energie psichiche verso il centro dell'energia personale e il ritrarsi delle energie vecchie verso il margine (oppure il salire di qualche obbietto al disopra, e l'abbassarsi di altri al disotto della soglia della coscienza), sono due modi di descrivere un avvenimento uno ed indivisibile. Certamente questo è spesso assolutamente vero, e Starbuck è nel giusto quando dice che « abbandono » e « determinazione nuova », pure apparendo a prima vista essere cose tanto differenti, sono « realmente la stessa cosa ». L'abbandono vede la modificazione in termini dell'Io antico; la determinazione la vede in termini dell'Io nuovo ». Op. cit., pag. 160.

i suoi fini. Il mio interesse mi sembrava tutto perduto nell'interesse degli altri » (1).

Il nostro grande revivalista americano Finney scrive: « Dicevo a me stesso: « Che cosa è questo? ». Debbo aver offeso lo Spirito Santo. Ho perduto ogni mia convinzione. Non ho più alcuna traccia di interesse qualsiasi; e ciò deve dipendere dall'avermi lo Spirito abbandonato. « Perchè? » pensavo io, « non sono mai stato altrettanto lontano dall'occuparmi della mia salvezza nella vita »... Cercai di richiamare le mie convinzioni, di respingere da me ancora una volta il gravame del peccato sotto il quale avevo tanto penato. Cercai invano di sollecitare la mia ansia. Ero così tranquillo ed in pace, che cercai di interessarmi a questo, temendo che fosse la conseguenza dell'aver io abbandonato lo Spirito » (2).

Ma esistono indubitabilmente persone in cui, in modo del tutto indipendente da ogni esaurimento della capacità sentimentale del soggetto, e anche in mancanza di qualche antico sentimento acuto, la condizione superiore, raggiunto il necessario grado di energia, irrompe attraverso tutte le barriere e si espande come un'onda improvvisa. Questi sono i casi più impressionanti e più memorabili, i casi di conversione istantanea, pei quali si è più particolarmente confermato il concetto della grazia divina. Ne ho riferito uno a lungo — il caso del Bradley. Ma gli altri casi, come i miei commenti sul rimanente del soggetto, li riserbo per la prossima Conferenza.

---

(1). A. A. Bonar, *Nettleton and his Labors*, Edimburgh, 1854, pag. 261.

(2) Ch. G. Finney, *Memoirs written by Himself*, 1876, pagg. 17, 18.

Conferenza X

CONVERSIONE *(Conclusione)*

In questa Conferenza dobbiamo esaurire il soggetto della Conversione prendendo in esame anzitutto quegli esempi di una istantaneità impressionante, dei quali S. Paolo è certamente il più eminente, ed in cui spesso, frammezzo a terribili eccitamenti emozionali o a perturbazioni dei sensi, si stabilisce in un batter d'occhio una divisione completa fra la vita vecchia e quella nuova. La conversione di questo tipo è una fase importante della esperienza religiosa, specie per la parte che essa ha avuto nella teologia Protestante, ed a questo riguardo ci conviene di studiarla molto coscienziosamente.

Credo opportuno di citare due o tre di questi casi prima di procedere ad una esposizione più generalizzata. Anzitutto si debbono conoscere gli esempi concreti; perchè, come soleva dire il Prof. Agassiz, non si può vedere in una generalizzazione che ciò che ci vien dato dalla nostra previa conoscenza dei particolari. Voglio quindi ritornare al caso dell'amico nostro Henry Alline, e riferire ciò che egli racconta nel suo Giornale alla data del 26 marzo 1775, giorno in cui la sua povera mente disgregata si unificò pel bene.

« Mentre verso il tramonto me ne stavo vagando per la campagna, lamentando la mia condizione miserabile smarrita ed inutile, e quasi sul punto di piegare sotto il mio fardello, pensavo che mi trovavo in uno stato

così miserabile, quale nessun uomo aveva provato mai. Ritornai verso casa e quando arrivai alla porta, proprio mentre stavo per varcarne la soglia, mi vennero in mente, come dette da una voce potente ma calma, le seguenti impressioni: Siete andato cercando, pregando, riformando, faticando, leggendo, ascoltando e meditando, e con ciò che cosa avete fatto per la vostra salvezza? Siete voi un poco più vicino alla conversione, che non lo foste quando cominciaste? Siete voi un po' meglio preparato pel Cielo, più pronto ad apparire davanti al Tribunale di Dio, di quando cominciaste a cercare?

« Questo determinò in me una tale convinzione, che fui obbligato a dire che non credevo di essere avanzato di un passo, ma dannato, miserabile, esposto come prima. Gridavo entro di me: Oh! Signore Iddio, sono perduto, e se tu, Signore, non mi trovi alcuna nuova via di salute, non sarò mai salvato, perchè le vie ed i metodi ch'io mi sono prefisso si sono dimostrati tutti fallaci ed io stesso sono stato contento di ciò. O Signore, pietà! pietà!

« Queste scoperte continuarono finchè non fui entrato nella casa e mi fui seduto. Seduto, pieno di confusione, come un uomo mezzo affogato che è stato tratto allora allora fuori dall'acqua, e quasi in agonia, mi girai improvvisamente sulla sedia, e vedendo una parte di una vecchia Bibbia che stava su di un tavolo, l'afferrai in tutta fretta, ed avendola io aperta senza pensare ad altro, i miei occhi caddero sul 38° Salmo, ed era la prima volta ch'io vedeva la parola di Dio; essa mi afferrò con tale violenza, che mi pareva mi attraversasse tutta l'anima, cosicchè sembrava che Dio pregasse in me, come me, e per me. Circa in questo momento mio padre chiamò a raccolta la famiglia per la preghiera della sera: presi parte alla riunione, ma senza stare attento a quello che egli diceva, continuando invece a pregare con quelle parole del Salmo: Oh, aiutami, aiutami! gridavo, tu, Redentore delle anime, e salvami, altrimenti sono finito per sempre; tu puoi questa notte, se vuoi, espiare con una goccia di sangue i miei peccati, e placare la collera di un Dio irato. In quell'istante, mentre io mi abbandonavo del tutto perchè egli facesse ciò che meglio gli piaceva, e desideravo che Dio mi comandasse a suo piacere, l'amore redentore irruppe nella mia anima con tanti passi della Scrittura, e con una tale violenza che tutta la mia anima sembrava struggersi dall'amore; avevo abbandonato il fardello delle colpe e delle condanne, erano sparite le tenebre, il mio cuore traboccava di umiltà e di gratitudine, e tutta l'anima mia che un istante prima gemeva sotto montagne di morte gridando aiuto verso un Dio sconosciuto, ora era ripiena di un amore immortale, librato sulle ali della fede, libero dalle catene della morte e della oscurità, e gridante: Mio Signore e mio Dio: tu sei la mia rocca e la mia fortezza, il mio scudo e la mia torre, la mia vita, la mia gioia, il mio presente e la mia parte di eternità. Guar-

dando in alto, credetti di scorgere quella medesima luce [egli aveva in diverse occasioni provata la sensazione subbiettiva di un vivo bagliore], sebbene ora apparisse differente; e non appena la vidi, ne compresi il disegno, coordinato alla promessa fattami da lui, e fui obbligato a gridare: Basta, basta, o Dio benedetto! L'opera di conversione, quel mutamento e le sue manifestazioni sono incontestabili come la luce ch'io vedo o qualunque altra cosa che abbia mai veduto.

« In mezzo a tutte le mie gioie, meno di mezz'ora dopo che l'anima mia aveva conquistata la sua libertà, il Signore mi scoprì la mia missione nel sacerdozio, invitandomi a predicare il Vangelo. Gridai: Così sia, Signore; andrò; mandami, mandami. — Trascorsi la maggior parte della notte in estasi di gioia, pregando ed adorando l'Eterno per la sua grazia libera ed incondizionata. Dopo essere rimasto così a lungo in questo rapimento celestiale, la mia natura sembrando esigere il riposo, pensai di chiudere gli occhi per qualche minuto: allora il demonio si fece innanzi e mi disse che se mi fossi addormentato, avrei perduto tutto, e svegliandomi il mattino mi sarei accorto che tutto non era che illusione e fantasia. Immediatamente gridai: Signor mio, se sono illuso, disilludimi.

Poi chiusi gli occhi per alcuni minuti e mi sembrò di sentirmi ristorato dal sonno; e quando mi svegliai, la prima ricerca fu: Dov'è il mio Dio? Ed in un attimo mi sembrò che la mia anima si svegliasse in Dio e con Dio, e fosse avvinta dalle braccia dell'eterno amore. All'alba mi alzai per andare a raccontare ai miei parenti che cosa Dio avesse fatto per l'anima mia, raccontando loro il miracolo dell'infinita grazia di Dio. Presi la Bibbia per mostrare loro le parole che Dio aveva impresse nella mia anima la sera precedente, ma quando apersi la Bibbia quelle parole mi apparvero come nuove.

« Ero talmente ansioso di essere utile alla causa di Cristo predicando il Vangelo, che mi sembrava di non poter rimaner più oltre tranquillo, ma di dover andare a narrare le meraviglie dell'amore che redime. Perdetti ogni gusto pei piaceri della carne e per le compagnie, e fui capace di abbandonarle » (1).

Il giovane Alline, nel più breve tempo, senza aver letto altro che la sua Bibbia e senza altri maestri che la sua propria esperienza, divenne un ministro Cristiano, e da quel momento in poi la sua vita potè essere messa in linea, per l'austerità della condotta e la fermezza, con quella dei santi più devoti. Ma, per quanto felice egli divenisse in tale sua coraggiosa maniera, egli non ritrovò mai più alcun gusto anche nei più semplici fra i piaceri

(1) *Life and Journals*, Boston, 1806, pagg. 31-40 (passim).

carnali. Noi dobbiamo quindi classificarlo, come Bunyam e Tolstoi, fra coloro sull'anime dei quali il ferro della melanconia lasciò un'impronta permanente. La sua redenzione si fece in un Universo differente da quello puramente naturale, e la vita rimase per lui una triste e faticosa prova. Dopo qualche anno possiamo vederlo segnare nel suo Diario: « Venerdì, 12, predicai ad un matrimonio, ed ebbi così la fortuna di essere lo strumento per mezzo del quale fu scacciata ogni frivola gioia ».

L'altro caso di cui voglio riferire è quello di un corrispondente del Prof. Leuba, caso che è comparso in un articolo di quest'ultimo, che abbiamo già citato, nel volume VI dell'*American Journal of Psychology*. Il soggetto era un laureato di Oxford, figlio di un prete protestante, e la sua storia assomiglia assai al caso classico del Colonnello Gardiner, che debbo supporre che ognuno conosca. Eccola, alquanto abbreviata:

« Fra il periodo in cui lasciai Oxford e la mia conversione non misi mai il piede nella chiesa di mio padre, sebbene vivessi otto anni con lui, guadagnando coi giornali i quattrini di cui avevo bisogno, e spendendoli in gozzoviglie con chiunque accettasse di sedere a tavolo con me per bere. Vissi così, qualche volta ubbriaco per una settimana intera, dominato, dopo, da un terribile pentimento, per cui per un mese non bevevo più.

« In tutto questo periodo, vale a dire fino al trentatreesimo mio anno di età, io non ebbi mai il menomo desiderio di migliorarmi in senso religioso. Tutte le mie torture erano dovute a rimorsi terribili che provavo dopo qualche gozzoviglia più grave delle altre, prendendo il rimorso la forma di dispiacere per la mia follia di consumare in quel modo la mia vita, — io uomo di coltura e di educazione superiore. Questo terribile rimorso mi fece divenire grigi i capelli in una sola notte, e tutte le volte che mi si ripresentava, mi svegliavo il mattino dopo un poco più grigio. Ciò che soffrivo così, eccede ogni espressione verbale. Era fuoco d'inferno colle sue più atroci torture. Spesso facevo il voto che se avessi oltrepassata « questa volta », mi sarei emendato. Ahimè, in tre giorni circa guarivo completamente ed ero più felice che mai. Così per anni, ma, possedendo una salute di rinoceronte, guarivo sempre, e appena potevo bere, nessun uomo era capace quanto me di godere la vita.

« Io fui convertito nella mia stanza da letto, nel Rettorato di mio padre, alle tre precise del pomeriggio di una calda giornata di luglio (13 luglio 1886). Ero perfettamente sano, avendo cessato di bere da circa un mese. Non ero affatto turbato circa l'anima mia. Nel fatto Dio era presente nel mio pensiero quel giorno. Una giovane signora, amica mia, mi aveva

spedito un esemplare del libro del Prof. Drummond, *Natural Law in the Spiritual World*, pregandomi di dirle il mio parere puramente sul merito letterario dell'opera. Essendo fiero delle mie cognizioni critiche e desiderando di elevarmi nella stima della mia nuova amica, presi tranquillamente il libro con me andando a letto, coll'intenzione di studiarlo a fondo, per scrivere poi in proposito alla signora. Fu qui che Dio mi si presentò faccia a faccia, ed io non dimenticherò mai quell'incontro. « Quegli che possiede il Figlio, possiede la vita eterna, quegli che non possiede il Figlio, non possiede la vita ». Queste parole le avevo lette varie volte prima di allora, eppure vi fu una grande differenza. Mi trovavo ora alla presenza di Dio e la mia attenzione era assolutamente incatenata a questo versetto, non avrei potuto procedere nella lettura prima di avere considerato a fondo il significato reale di queste parole. Allora soltanto potei andare innanzi, sentendo continuamente che qualcun'altro era presente nella mia camera, sebbene non lo vedessi. La tranquillità e la pace della camera erano meravigliose e mi sentivo supremamente felice. Compresi nel modo più indiscutibile, in un attimo, che non avevo mai avuto prima contatto coll'Eterno; e che se fossi morto allora sarei stato irremissibilmente perduto. Ero perduto. Lo sapevo così bene, come ora so di essere salvo. Lo Spirito di Dio mi mostrò questo con amore ineffabile: non v'era ombra di terrore: sentivo incombere su di me l'amore di Dio in modo così potente, che solo un'amara tristezza s'insinuava in me per aver perduto tutto per la mia follia: e che cosa mi rimaneva da fare? Che cosa potevo fare? Non mi sarei neppure pentito: Dio non mi chiese mai di pentirmi. Io non provavo altro che questo: « Sono finito » e Dio non può porvi rimedio sebbene mi ami. Nessuna colpa per parte dell'Onnipotente. Tutto il tempo mi sentivo supremamente felice: mi sentivo come un bambino dinanzi a suo padre. Avevo errato, ma mio padre non mi rimproverava, anzi trovava ragione di amarmi più meravigliosamente. Pure la mia sorte era predestinata. Ero perduto certamente, ed essendo naturalmente di una disposizione coraggiosa non mi lamentavo, ma ero dominato da una cupa mestizia pel passato, mescolata a dispiacere per ciò che avevo perduto, e la mia anima esultava entro di me pensando che tutto questo era passato. Finalmente mi balenò in modo grato, amoroso, indubbio, una via di salvezza; e quale era essa dopo tutto? Era la vecchia, vecchissima storia, narrata nel modo più semplice: « Non esiste sotto la cappa del cielo alcun nome per cui possiate essere salvi, se non quello del Nostro Signore Gesù Cristo ». Nessuna parola fu articolata entro di me; la mia anima parve vedere il mio Salvatore in ispirito, e da allora ad ora, in nove anni circa, non mi è sorto mai il menomo dubbio che in quel pomeriggio di luglio, Nostro Signore Gesù Cristo, e Dio il Padre, agissero d'accordo su di me, in modo differente l'uno dall'altro, ma tutti col più perfetto amore che si potesse concepire, ed io mi ralle-

gravo tanto di una conversione così meravigliosa, che tutto il villaggio ne ebbe sentore in meno di 24 ore.

« Ma stava per cominciare un periodo di preoccupazione. Il giorno dopo la mia conversione andai pel prato a prestare aiuto ai falciatori, e non avendo fatta alcuna promessa a Dio di astenermi, o di bere con moderazione, bevvi troppo e tornai a casa ebbro. La mia povera sorella ne fu addoloratissima; io, vergognoso di me stesso, mi ritrassi in camera, dove essa mi seguì piangendo dirottamente. Essa mi diceva che mi ero convertito per ricadere immediatamente nel peccato. Ma sebbene fossi quasi pieno di vino, sentivo che l'opera di Dio che si era iniziata in me non era per andare perduta. Verso mezzogiorno feci in ginocchio la mia prima preghiera davanti a Dio, dopo vent'anni. Non chiesi di essere perdonato, sentivo che non era bene, perchè sarei stato certo di ricadere. Ebbene, che feci? Mi raccomandai a Lui colla più profonda persuasione che la mia individualità stava per essere distrutta, che egli avrebbe tratto tutto da me, ed io lo desideravo. In una tale remissione sta il segreto di una santa vita. Da quell'ora il bere non è stato più un terrore per me, non mi è capitato più di averne bisogno. Lo stesso mi accadde per la mia pipa. Dopo essere stato un fumatore costante dal mio dodicesimo anno, il desiderio di fumare se ne andò contemporaneamente a quello del bere, e non è più riapparso. E così per ogni altro peccato noto a me: la liberazione fu per ogni cosa permanente e completa. Non ho avuto più alcuna tentazione dopo la mia conversione, avendo Dio evidentemente escluso Satana da quel genere di contatto con me. Questi ha libertà per altri riguardi, ma non mai quanto ai peccati della carne. Poichè ebbi affidato a Dio ogni possesso sulla mia vita, egli mi ha guidato in mille modi, e mi ha aperta la via in un modo quasi incredibile per coloro che non conoscono la benedizione di una vita sinceramente abbandonata a Dio ».

In queste parole del nostro laureato di Oxford voi avvertite l'abolizione completa di un antico appetito come uno dei frutti della conversione.

La testimonianza più curiosa di conversione improvvisa che io conosca è quella di Maria Alfonso di Ratisbona, ebreo Francese libero pensatore, il quale si convertì al cattolicismo in Roma nel 1842. In una lettera ad un amico sacerdote, scritta pochi mesi dopo, il neofita fa un racconto palpitante dei particolari e delle circostanze. Le condizioni predisponenti sembra siano state insignificanti. Egli aveva un fratello maggiore di lui per età, che si era già convertito ed era divenuto prete cattolico. Egli stesso era irreligioso, e provava una grande antipatia pel fratello apostata, e in genere pel suo

« abito ». Trovandosi in Roma nel suo ventinovesimo anno, s'imbattè in un gentiluomo Francese che cercò di far di lui un proselite, senza riuscire ad altro però, dopo due o tre conversazioni, che a fargli appendere (quasi per giuoco) una medaglia religiosa al proprio petto e ad accettare e a leggere una copia di una breve preghiera alla Vergine. Ratisbonne racconta che la parte che egli prendeva a quelle conversazioni era principalmente di natura canzonatoria: rileva il fatto, però, che per qualche giorno egli fu incapace di scacciarsi dalla mente le parole della preghiera, e che la notte antecedente alla crisi aveva avuto una specie di incubo, nel quale figurava una grande croce nera senza Cristo appeso. Nonostante, fino alla sera del giorno dopo egli sentì la sua mente libera e aperta, e passò il tempo in conversazioni comuni. Riproduco ora le sue parole:

« Se in questo momento (era mezzogiorno) un terzo interlocutore mi si fosse avvicinato e detto mi avesse: « Alfonso, in un quarto d'ora tu adorerai Gesù Cristo tuo Dio e tuo Salvatore, e tu sarai prosteso in una povera Chiesa e ti percuoterai il petto ai piedi di un prete in un convento de' Gesuiti; nè trascorrerai il carnevale che per disporti al battesimo, pronto ad immolarti per la fede cattolica; e tu rinuncerai al mondo, alle sue pompe, ai suoi piaceri, alla tua fortuna, alle tue speranze, al tuo avvenire, e se abbisogna tu rinuncerai ancora alla tua sposa, all'affezione della tua famiglia, alla stima de' tuoi amici, all'attaccamento degli ebrei... e tu ad altro non aspirerai che a seguire Gesù Cristo ed a portare la sua croce sino alla morte... ». Io dico che se qualche profeta mi avesse fatto un simile vaticinio, non avrei giudicato esservi che un sol uomo più di lui insensato, quello cioè che a una tale follia avesse prestata fede!

« E ciò non ostante è questa follia che ora costituisce la mia sapienza e la mia felicità!

« Nell'uscire dal caffè incontrai la vettura del sig. Teodoro de Bussières. Si fermò e fui invitato a salirvi per fare un giro. Il tempo era magnifico, ed accettai con piacere. Il signor de Bussières mi chiese il permesso di fermarsi alcuni minuti nella Chiesa di S. Andrea delle Fratte, la quale trovavasi quasi al nostro lato, avendo ad eseguire una commissione. Mi propose di aspettarlo nella carrozza, ma preferii d'uscire per vedere questa chiesa. Facevansi in essa degli apparecchi funebri, e mi informai del nome del defunto, il quale gli ultimi onori doveva ricevere. Il sig. de Bussières mi rispose: È uno de' miei buoni amici, il conte de la Ferronnays; la sua improvvisa morte, mi soggiunse, è la cagione di quella mestizia che avrete veduto in me da due giorni ».

« Non conosceva il sig. conte di Ferronnays, mai non l'aveva veduto,

quindi non provava altra impressione che quel vago dolore che si risente alla nuova di una morte improvvisa. Il sig. de Bussières mi lasciò per andare ad assicurare una tribuna per la famiglia del defunto.

« Non impazientatevi, mi disse, ascendendo nel chiostro, non mi tratterrò che due minuti ».

« La Chiesa di S. Andrea delle Fratte è piccola, povera e poco frequentata... credo che fossi quasi solo... nessun oggetto d'arte cattivavasi la mia attenzione; volgeva irriflessivamente lo sguardo all'intorno, senza fermarmi in alcun pensiero; soltanto mi ricordo un cane nero, il quale saltava e raggiravasi scherzando a me dinanzi... Ben presto questo cane disparve; la Chiesa tutta intera disparve; nulla più vidi... o meglio, o mio Dio, non vidi che una sola cosa!!!

« Come sarebbe mai per me possibile di parlarne? Oh! no, la parola umana non deve punto tentare di esprimere quello che non può esprimersi: ogni descrizione, comunque sublime, non sarebbe che una profanazione dell'ineffabile verità.

« Era quivi, prostrato, bagnato dalle mie lacrime, col cuore che più non mi apparteneva, allorchè il sig. de Bussières mi richiamò alla vita.

« Non poteva rispondere alle di lui affrettate interrogazioni: ma finalmente presi con trasporto la medaglia che posava sul mio petto; baciai con espansione d'affetto l'imagine della Vergine radiante di grazie... Oh: era ben dessa! (1).

« Ignorava ove mi fossi, ignorava se fossi Alfonso od un altro, esperimentava un totale cambiamento, e mi credeva un altro me stesso... cercava di riconoscermi, e non mi riconosceva.

« La gioia la più fervida brillommi nell'anima, non poteva parlare, nulla rivelare voleva: in me sentiva alcun che di solenne e di sacro che mi fece chiedere un prete!... venne condotto, e non fu che dietro il di lui ordine positivo, che parlai come per me fu possibile, in ginocchio e col tremito nel cuore.

« Le mie parole furono di riconoscenza per il sig. de la Ferronnays e per l'Arciconfraternita di Nostra Donna delle Vittorie. Sapeva in un modo certo che il sig. de la Ferronnays aveva per me pregato, ma non saprei dire in qual modo lo seppi, nè riferire come abbia acquistato la fede e la cognizione della verità. Tutto quello che posso dire si è che nel momento del gesto, cadde dai miei occhi la benda; non solo una benda, ma tutte le moltitudini di bende le quali mi avevano nascosta la verità successivamente, e rapidamente disparvero come il fango ed il ghiaccio sotto l'azione di un bruciante sole.

« Usciva da una tomba, da un abisso di tenebre, ed era vivo, perfetta-

---

(1) Aveva avuto una visione della Vergine.

mente vivo... ma piangeva! scorgeva nel fondo dell'abisso la miseria, la miseria estrema, dalla quale per una misericordia infinita venni cavato; era stupefatto, intenerito, annichilato d'ammirazione e di riconoscenza... pensava a mio fratello con inesprimibile gioia; ma alle mie lacrime di amore, lacrime di compassione si mischiavano. Ahimè! tanti uomini discendono tranquillamente in quest'abisso cogli occhi chiusi dall'orgoglio e dalla noncuranza... Vi discendono, vengono assorbiti vivi nelle orribili tenebre;... e la mia famiglia, la mia fidanzata, le mie povere sorelle!!! Oh straziante ansietà! È a voi che pensava; a voi che io amo! È per voi che indirizzo le mie preghiere... Non ergete i vostri occhi al Salvatore del mondo, il cui sangue ha cancellato il peccato originale? oh! quanto è deforme l'impronta di questa macchia! Dessa compiutamente rende irreconoscibile la creatura fatta ad immagine di Dio.

« Mi si chiede come abbia apprese queste verità, mentre è provato che mai non venne da me aperto un libro di religione; mai non lessi una pagina della Bibbia; che il domma del peccato originale, totalmente dimenticato o negato dai Giudei dei nostri giorni, non fu mai oggetto dei miei pensieri; e dubito persino d'averne riconosciuto il nome. Come adunque ho acquistata questa cognizione? Non saprei dirlo. Tutto quello che so, si è che nell'entrare nella chiesa tutto ignorava, e che nell'uscire vedeva chiaramente. Non so spiegare questo cambiamento che colla similitudine, assomigliandolo ad un profondo sonno, oppure per analogia ad un cieconato il quale improvvisamente scorgendo il giorno, vede, ma non sa determinare la luce che lo rischiara, e nel di cui seno contempla gli oggetti della sua ammirazione. Se non puossi spiegare la luce fisica, come si potrà mai spiegare una luce che nella base non è che la stessa verità? Credo d'essere veritiero, nel dire che niuna scienza aveva della lettura; ma che travedeva il senso e lo spirito dei demoni, sentiva maggiormente queste cose che non vedeva, e le sentiva per gli inesprimibili effetti che in me produssero. Tutto seguiva nel mio interno, e queste impressioni mille volte più rapide del pensiero, mille volte più profonde della impressione, non solo l'anima mia avevano commossa, ma cambiata e vòlta in un altro senso, verso un altro scopo e ad una novella vita.

« Malamente mi spiego, ma volete, Signore, che restringa in parole concise ed aride quei sentimenti i quali lo stesso cuore può appena contenere? » (1).

Potrei moltiplicare gli esempi senza fine, ma quelli che ho ri-

(1) Lettera storica di Maria Alfonso Ratisbonne, neonato della Chiesa Cattolica, al Curato dell'Arciconfraternita del S. C. di Gesù; Bologna, tip. S. Tommaso d'Aquino, 1842, pag. 31-5.

ferito basteranno a dimostrarvi che avvenimento reale, definito e memorabile, possa essere una conversione improvvisa per colui che la prova. Mentre si trova nel culmine di essa, egli indubitatamente appare a se stesso come uno spettatore passivo, come la sede di un processo meraviglioso operato su di lui dall'esterno. Vi sono troppe prove di questo fatto perchè vi possa essere alcun dubbio al riguardo. La teologia, mettendo in accordo questo fatto colla dottrina della elezione e della grazia, ha concluso col dire che in quei momenti drammatici lo spirito di Dio è in noi in un modo peculiarmente miracoloso, diverso da quanto avviene in qualsiasi altra contingenza della nostra vita. La teologia ammette che in quel momento una natura assolutamente nuova venga infusa in noi, e che noi diveniamo partecipi della sostanza essenziale della Divinità.

Che la conversione debba essere istantanea sembra cosa indispensabile per un tal modo di vedere. I Protestanti Moravi sembra siano stati i primi a scorgere questa conseguenza logica. I Metodisti tennero loro dietro, praticamente se non dogmaticamente, e poco tempo prima della sua morte John Wesley scriveva:

« Nella sola Londra trovai 652 membri della nostra Società che avevano avute esperienze estremamente limpide, e della testimonianza dei quali non ho ragione alcuna di dubitare. Ed ognuno di questi (senza una eccezione) ha dichiarato che la sua liberazione dal peccato era stata istantanea; che il mutamento era avvenuto in un attimo. Se la metà di queste o un terzo, o uno su venti mi avessero detto che la cosa era avvenuta *in loro in modo graduale*, l'avrei creduto, riguardo a *loro*, ed avrei pensato che *alcuni* si santificassero gradatamente, altri istantaneamente. Ma siccome, durante un tempo così lungo, non ho trovato una sola persona che mi parlasse a questo modo, non posso pensare altro che il processo di santificazione sia comunemente, se non sempre, l'opera di un istante ». TYERMAN, *Life of Wesley*, I, 4.

Tutto questo, nonostante che le sètte Protestanti ordinarie non condividano certo tale opinione sulle conversioni istantanee. Per costoro, come per la Chiesa Cattolica, il sangue di Cristo, i Sacramenti ed i doveri religiosi ordinari dell'individuo sono più che sufficienti per salvarlo, senza che egli debba provare alcuna crisi acuta di disperazione e di remissione, seguìta da sollievo. Pei Metodisti, invece, a meno che non vi sia stata una crisi di questo

genere, la salvezza è soltanto offerta, non efficacemente ricevuta, e il sacrifizio di Cristo pertanto è incompleto. In questo caso il Metodista segue certamente, se non il più equilibrato, almeno in complesso l'istinto spirituale più profondo. I modelli che l'individuo si pone innanzi come tipici e degni di essere imitati sono non soltanto drammaticamente più interessanti, ma psicologicamente anche i più completi.

Nel Revivalismo completamente evoluto d'Inghilterra e d'America noi troviamo la procedura, per così dire, codificata e stereotipica che questo modo di pensare ha prodotto. Nonostante il fatto indiscutibile che esistono santi del tipo « nato una volta e per sempre », e che può darsi un accrescimento graduale in santità senza l'intervento di alcun cataclisma; nonostante la presenza ovvia di parecchia bontà puramente naturale nello schema di rigenerazione; pure il Revivalismo ha sempre sostenuto che l'unico tipo di coscienza religiosa perfetta è il suo; dovete prima essere inchiodato alla croce della disperazione e dell'agonia naturale, quindi liberato miracolosamente in un attimo.

È naturale che coloro che personalmente hanno vissuto avvenimenti di questo genere, debbano recare con sè il sentimento che si tratti piuttosto di un miracolo anzichè di un processo naturale. Voci sono spesso udite, luci vedute: appaiono visioni: avvengono fenomeni motori automatici; ed ogni volta sembra, quando la volontà personale si è abbandonata, che una potenza estranea, superiore, entri a prender possesso dell'individuo. Inoltre il senso di rinnovamento, di sicurezza, di purezza, di rettitudine, può essere così meraviglioso e pieno di giubilo, da divenire quasi garante delle credenze individuali in una natura sostanziale radicalmente nuova.

« Convertirsi », scrive il Puritano della Nuova Inghilterra, Joseph Alleine, « non significa rattopparsi l'anima con la santità; nel vero convertito la santità è intessuta in ogni potere o pratica di lui. Il Cristiano sincero è qualche cosa di assolutamente nuovo da capo a piedi. È un uomo nuovo, una creatura nuova ».

E Jonathan Edwards si esprime in modo analogo:

« Quelle influenze benigne che sono gli effetti dello Spirito di Dio sono completamente soprannaturali, sono qualche cosa di assolutamente diverso da ogni cosa che l'individuo non rigenerato possa provare. Esse sono ciò che nessun miglioramento e nessuna combinazione di qualificazioni o prin-

cipii naturali potranno mai produrre: perchè non differiscono soltanto da tutto ciò che è naturale e da tutto ciò che gli uomini naturali riescono a provare in grado e circostanze, ma anche in qualità, e sono di natura di gran lunga più eccellente. Di qui deriva che nelle affezioni derivanti dalla grazia divina si hanno pure percezioni nuove e sensazioni completamente differenti per natura e per forma da ogni altra cosa provata dai santi medesimi prima di essere santificati... Il concetto che i Santi hanno della bellezza di Dio e quella specie di gioia che essi vi ritrovano, sono del tutto peculiari e del tutto differenti da ogni cosa che un uomo naturale possa possedere, o di cui si possa formare una nozione adeguata ».

Che una simile gloriosa trasformazione dovesse necessariamente essere preceduta da disperazione, ce lo dimostra l'Edwards in un altro passaggio:

« Certamente non può essere irragionevole », egli dice, « pensare che Dio, prima di liberarci da una condizione di peccato e di dannazione, voglia darci un grande senso del danno che ci risparmia, affinchè possiamo conoscere e sentire l'importanza della salvezza e siamo capaci di apprezzare il valore di ciò che Dio si compiace di fare per noi. Siccome coloro che vengono salvati si trovano successivamente in due stati estremamente diversi — dapprima in uno stato di dannazione, poi in uno stato di giustificazione e di benedizione, — e siccome Dio salvando gli uomini li tratta come creature razionali ed intelligenti, sembra consentaneo alla saggezza di Lui che coloro i quali vengono salvati debbano acquistare coscienza del loro Essere nei due stati successivi e differenti. In primo luogo, che essi siano resi consapevoli del loro stato di dannazione; in secondo luogo, del loro stato di liberazione e di felicità ».

Queste citazioni esprimono abbastanza bene pei nostri bisogni l'interpretazione dottrinale di queste modificazioni. Qualunque sia la parte che la suggestione e l'imitazione possono aver avuto nel determinarle in uomini e donne nelle assemblee sovreccitate, esse sono state pur nondimeno in numerosi casi individuali un'esperienza originale. Se dovessimo tracciare la storia della mente da un punto di vista puramente storico-naturale, senza alcun interesse religioso di sorta, noi dovremmo annoverare la disposizione dell'uomo alle conversioni improvvise e complete, come una delle sue caratteristiche più curiose.

Che cosa dobbiamo ora pensare noi stessi della presente questione? È la conversione istantanea un miracolo in cui Dio è pre-

sente, come non lo è invece in alcun moto meno stranamente istantaneo dell'animo? Esistono forse due classi diverse di esseri umani anche fra coloro che sono apparentemente rigenerati, della quale l'una partecipa realmente della natura di Cristo, mentre l'altra ne fa soltanto le viste? Oppure, al contrario, può l'intero fenomeno della rigenerazione, anche in questi esempi impressionantemente istantanei, essere un fenomeno del tutto naturale, divino invero pei suoi effetti, ma non più nell'uno che nell'altro caso, e nè più nè meno divino nelle sue causalità e nel suo meccanismo, di quanto non lo sia ogni altro processo, elevato o inferiore, della vita interiore dell'uomo?

Prima di accingermi a risolvere tale questione devo pregarvi di prestare ascolto a qualche altra osservazione psicologica. Nell'ultima nostra Conferenza illustrai lo spostarsi dei centri di energia personale degli uomini entro di loro, e il sorgere di nuove crisi emozionali. Spiegai questi fenomeni come dovuti in parte a processi chiaramente coscienti di pensiero e di volontà, ma come dovuti altresì largamente all'incubazione ed al maturarsi subcosciente di motivi depositati dalle esperienze della vita. Quando sono maturi, i resultati germogliano e sbocciano in fiore. Debbo parlare ora, in modo un po' meno indeterminato, della regione subcosciente in cui simili processi di fioritura si svolgono. Mi duole soltanto di dover essere molto breve.

L'espressione « campo della coscienza » è da poco tempo venuta di moda nei libri di psicologia. Fino a pochissimo tempo addietro l'elemento della vita mentale che figurava di più era la semplice « idea », che si supponeva essere una cosa nettamente delineata. Oggidì, invece, i psicologi, tendono, anzitutto, ad ammettere che l'elemento realmente esistente sia piuttosto lo stato mentale nella sua totalità, l'intera onda della coscienza, l'intero campo di oggetti che in un dato momento è presente al pensiero; in secondo luogo, vedono che è impossibile delimitare con qualche esattezza quest'onda, questo campo.

Siccome i nostri campi mentali si succedono l'un l'altro, ciascuno ha il proprio centro di interessi, attorno al quale gli oggetti di cui siamo meno, o meno attentamente coscienti, si perdono in una penombra marginale così vaga, che i limiti ne sono inassegnabili. Alcuni di questi campi sono larghi, altri sono molto ristretti. Generalmente, quando possediamo un campo vasto, godia-

mo, perchè allora abbracciamo di un colpo vaste masse di verità, e spesso cogliamo fugacemente relazioni che indoviniamo piuttosto che vederle, perchè esse si estendono al di là del campo della coscienza in regioni di obbiettività ancora più remote, regioni che ci sembra piuttosto di essere sul punto di percepire, anzichè percepirle realmente. In altre circostanze, di torpore, di malattia, di fatica, i nostri campi possono restringersi fino ad essere quasi un punto, corrispondentemente a che noi ci sentiamo oppressi e rattratti.

I diversi individui presentano differenze costituzionali rispetto all'ampiezza del campo della coscienza. I grandi genii organizzatori sono individui con campi di visione mentale abitualmente vasti, sui quali può disegnarsi istantaneamente un intero programma di operazioni future, diffondendosi potenti i raggi luminosi verso direzioni definite. Nelle persone ordinarie non si trova mai alcuna veduta così magnificamente comprensiva di tutto un disegno. Essi vanno tentoni, sentendo la loro via, per così dire, passo passo, e spesso si arrestano completamente. In certe condizioni morbose la coscienza è una semplice scintilla senza memoria del passato, senza pensiero del futuro e col presente ristretto a qualche semplice emozione o sensazione fisica.

Il fatto importante che questa formula del « campo di coscienza » stabilisce, è l'indeterminatezza del campo stesso. Per quanto siano pensati poco intensivamente, gli oggetti che si trovano al margine sono nondimeno presenti, e contribuiscono tanto a determinare la nostra condotta, quanto a determinare il movimento successivo della nostra attenzione. Essi ci stanno intorno come in un « campo magnetico », entro il quale il centro della nostra energia si volge come l'ago della bussola, mentre la fase attuale della coscienza si muta nella fase successiva. Tutto il patrimonio delle nostre memorie passate fluttua al di là di questo margine, pronto a passare al di qua al menomo cenno; e tutta la massa di potenzialità residue, di impulsi, di conoscenze, che costituisce il nostro Io empirico, si estende continuamente al di là. La linea di confine fra ciò che è reale e ciò che è soltanto potenziale ad un dato momento della nostra vita cosciente è così mal determinata, che riesce sempre difficile affermare se siamo o no coscienti di certi elementi mentali.

La psicologia ordinaria, pure ammettendo pienamente la diffi-

coltà di segnare la linea di confine marginale, ammette come dimostrato, ciò nonostante, in primo luogo che l'intiera coscienza che l'individuo possiede ad un dato momento, sia essa focale o marginale, attenta o distratta, appartiene al « campo » di quel momento, per quanto vago ed indeterminabile possa essere il margine esteriore del campo medesimo: in secondo luogo, che ciò che è assolutamente extra-marginale è pure assolutamente non esistente, e non può essere menomamente un fatto di coscienza.

Giunti che siamo a questo punto, debbo ora pregarvi di ricordare quanto nell'ultima Conferenza ebbi a dire intorno alla vita subcosciente. Dissi, come potete ricordare, che coloro i quali pei primi rilevarono questi fenomeni, non potevano conoscerli come li conosciamo noi ora. Mio primo dovere è quindi ora quello di dirvi che cosa intendessi con una simile affermazione.

Io credo fermamente che il passo più importante fatto dalla psicologia, da quando ho cominciato ad occuparmi di questa scienza, sia stato la scoperta, fatta nel 1886, che, in alcuni soggetti almeno, esiste non solo la coscienza del « campo ordinario » col suo centro ed i suoi margini abituali, ma qualche cosa di addizionale a ciò, sotto forma di un gruppo di ricordi, di pensieri, di sentimenti extra-marginali e completamente esterni alla coscienza ordinaria primaria, ma che debbono venire classificati come fatti coscienti della medesima specie, capaci di rivelare la loro presenza per mezzo di segni indubitabili. Chiamo questo il passo più importante della psicologia, perchè, diversamente da quanto è accaduto per altri progressi che la psicologia ha fatto, questa scoperta ci ha rivelato una peculiarità prima completamente insospettata nella costituzione della natura umana. Ora nessun altro passo in avanti fatto dalla psicologia può menare un simile vanto.

Questa scoperta dell'esistenza di una coscienza esteriore, o subliminale, come la chiama Myers, illumina in modo particolare molti fenomeni delle biografie religiose. Questa è la ragione per cui vi faccio allusione in questo punto, pur essendomi naturalmente impossibile riferirvi qui alcune delle prove su cui si fonda la esistenza di una coscienza siffatta. Voi le troverete esposte in molti volumi recenti, dei quali il migliore è forse quello del Binet, *Les altérations de la personnalité.*

Il materiale umano che ha servito per questa dimostrazione è stato finora piuttosto limitato ed, in parte almeno, eccentrico, con-

sistendo di soggetti ipnotici particolarmente suggestionabili e di isteriche. Eppure il meccanismo elementare della nostra vita è presumibilmente così uniforme, che ciò che vien dimostrato vero in un grado spiccato per alcune persone, è probabilmente vero, in qualche misura, per tutti, e per certuni in grado estremamente elevato.

La conseguenza più importante del possedere una vita ultramarginale di questo genere è questa, che i campi ordinari di coscienza dell'individuo sono soggetti ad incursioni da essa, delle quali l'individuo ignora la provenienza, e che, quindi, assumono per lui la forma di impulsi ad agire, di idee ossessive, di inibizioni, e perfino di allucinazioni visive o uditive del tutto inesplicabili. Tali impulsi possono manifestarsi nella parola o nella scrittura automatica, il cui senso è ignoto all'individuo mentre parla o scrive. Generalizzando il fenomeno, Myers ha dato il nome di *automatismo*, sensorio o motorio, emozionale o intellettuale, a questa intera categoria di effetti, dovuti alla irruzione nella coscienza ordinaria di energie che prendono origine dalle parti subliminali della mente.

L'esempio più semplice di un automatismo è il fenomeno della cosidetta suggestione post-ipnotica. Ad un soggetto convenientemente recettivo, ipnotizzato, voi date l'ordine di compiere qualche atto determinato — comune od eccentrico, questo non importa — quando si sarà destato dal suo sonno ipnotico. Puntualmente, al comparire del segnale convenuto, o quando è giunto il tempo in cui avete detto che l'atto deve seguire, il soggetto lo compie; — ma nel compierlo non ha alcuna memoria della vostra suggestione, anzi sempre sa improvvisare qualche pretesto per ispiegare la sua condotta, qualora l'atto sia piuttosto eccentrico. Si può parimenti suggerire ad un soggetto di avere una visione o di udire una voce dopo un certo tempo dal risveglio, e quando arriva quel momento la visione è veduta, senza che il soggetto abbia il più remoto sospetto circa la sua origine. Nelle meravigliose ricerche compiute da Binet, Janet, Breuer, Freud, Mason, Prince e da altri, sulla coscienza subliminale degli isterici, sono stati a noi rivelati sistemi interi di vita, nascosti in forma di ricordi dolorosi che vegetano di una vita parassitaria, sepolti fuori, lontano dai campi primari della coscienza, e di quando in quando irrompenti nella vita ordinaria con allucinazioni, dolori, convulsioni, paralisi di senso e di moto,

e tutta la serie di sintomi fisici e psichici dell'isterismo. Se modificate o sopprimete con la suggestione questi ricordi subcoscienti, il paziente migliora immediatamente. I suoi sintomi erano automatismi, nel senso dato dal Myers a questa parola. Questi fatti clinici sembrano a prima vista racconti di fate, eppure è impossibile dubitare dell'esattezza loro; e una volta aperta la via da quei primi osservatori, osservazioni analoghe si sono ripetute dovunque. Esse proiettano, come ho detto, una luce del tutto nuova sulla nostra costituzione naturale.

Sembra poi a me che esse rendano inevitabile un altro passo. Interpretando l'ignoto per analogia dal noto, sembra a me che d'ora innanzi, ogniqualvolta ci imbatteremo in un fenomeno di automatismo, impulsi motori o idee ossessive, capricci, o illusioni, o allucinazioni inesplicabili, saremo costretti anzitutto a cercare se non si tratti di un'irruzione, nei campi della coscienza ordinaria, di idee elaborate al di fuori di questi campi, nelle regioni subliminali della mente. Dovremo quindi cercarne l'origine nella vita subcosciente del soggetto. Nei casi ipnotici siamo noi a creare questa origine mediante le nostre suggestioni; e perciò, ci è possibile conoscerle direttamente. Nel caso dell'isterismo, i ricordi perduti che formano queste origini debbono essere estratti dal subliminale del paziente per mezzo di metodi ingegnosi e svariati che troverete descritti nei libri appositi. Quanto agli altri casi patologici, infine, deliri degli alienati, ossessioni psicopatiche, ecc., l'origine è ancora da trovarsi; ma, per ragioni di analogia, dobbiamo supporre ch'essa si nasconda nelle regioni subliminali, dove il perfezionarsi dei nostri metodi di indagine riescirà un giorno a farcela scovare. Quivi giace il meccanismo che si deve logicamente supporre, ma questa supposizione implica un vasto programma di lavoro da compiersi nel senso della verificazione, nel quale le esperienze religiose dell'uomo avranno una parte grandissima (1).

---

(1) Il lettore deve osservare che, facendo appello nella mia ultima Conferenza alla « incubazione » subcosciente dei motivi depositati da una coscienza che sempre si accresce, ho seguito il metodo di ricorrere più che sia possibile ai principii di spiegazione normalmente accettati. La regione subliminale, qualunque altra cosa essa sia, è ad ogni modo una cosa ammessa dagli psicologi, come luogo di accumulazione per raccogliere le vestigia dell'esperienza sensibile (registrata volontariamente o involontariamente), e dell'elaborazione loro, secondo le ordinarie leggi logiche e psicologiche, in resultati che finiscono per raggiungere una tale « tensione » da

Ritorno così al nostro tema specifico delle conversioni istantanee. Ricorderete i casi di Alline, Bradley, Brainerd e di quel laureato di Oxford che si convertì alle tre del dopo pranzo. Esempi simili abbondano, alcuni con, altri senza visioni luminose, tutti distinti da un senso di felicità meravigliata, e di essere influenzati da una potenza superiore. Se, facendo completamente astrazione dal valore di questi concomitanti per la futura vita spirituale dell'individuo, li consideriamo esclusivamente dal loro lato psicologico, tante particolarità loro ci ricordano fatti che siamo soliti riscontrare al di fuori delle conversioni, che siamo tentati di classificarli in massa con altri automatismi, e di sospettare che ciò che costituisce la differenza fra una conversione improvvisa ed una graduale non è necessariamente la presenza del miracolo divino nel caso dell'una, e di qualche cosa di meno divino nel caso dell'altra, ma piuttosto una semplice peculiarità psicologica, il fatto, cioè, che nel caso di grazia istantanea siamo in presenza di uno di quei Soggetti che possiedono una più ampia regione di lavoro mentale subcosciente, e dal quale le esperienze invasive possono irrompere violentemente, sconvolgendo l'equilibrio della coscienza primaria.

Non so vedere che necessità abbiano i Metodisti di opporsi ad un tale modo di vedere. Favorite tornare indietro e rammentare

---

penetrare talora nella coscienza quasi con uno scoppio. È quindi « scientifico » interpretare tutte le alterazioni invasive, altrimenti non spiegabili, della coscienza, come resultati di una tensione dei ricordi subliminali che raggiunge il punto dello scoppio. La verità però mi obbliga a confessare che si hanno nella coscienza eventuali scoppi di resultati di cui non è facile dimostrare una prolungata incubazione subcosciente di sorta. Diversi dei casi di cui mi servii nella III Conferenza per illustrare il senso della presenza dell'invisibile sono di quest'ordine (cfr. pagine 51, 53, 58); ed altre esperienze del medesimo genere noi incontreremo trattando del Misticismo. Il caso del Bradley, quello del Ratisbonne, probabilmente quello del Colonnello Gardiner, e probabilmente anche quello di S. Paolo, non son forse suscettibili di una spiegazione così semplice. In effetto, quindi, dovrebbe essere ascritto, vuoi ad una bufera nervosa puramente fisiologica, ad una « scarica » simile a quella epilettica; oppure, in casi in cui fosse utile e razionale, come nei due ultimi casi ricordati, a qualche ipotesi più mistica e teologica. Noto ciò per dimostrare bene al lettore come questo soggetto sia realmente complesso. Ma mi atterrò più che sia possibile per ora al punto di vista « più scientifico »; e solo quando, nelle prossime Conferenze, la faccenda si complicherà, considererò la questione della sua sufficienza assoluta per ispiegare tutti i fatti. Intanto non può esservi dubbio che l'incubazione subcosciente basta a spiegarne un grande numero.

una delle conclusioni a cui cercai di condurvi nella mia prima Conferenza. Ricorderete forse come insorgessi contro l'opinione che l'origine di una cosa possa decidere circa il suo valore. Il nostro giudizio spirituale, dicevo, la nostra opinione sul significato, sul valore di un avvenimento o di una condizione umana, deve venire decisa unicamente su basi empiriche. Se i *frutti per la vita* dello stato di conversione sono buoni, dobbiamo idealizzare e venerare questo stato, anche se esso sia un semplice brano di psicologia naturale; se no, dobbiamo presto farla finita con esso, qualunque sia l'essere soprannaturale che può avercela infusa.

Orbene, che ne è di questi frutti? Se ne eccettuiamo la classe dei santi preeminenti i nomi dei quali illuminano la storia, e prendiamo in considerazione soltanto la serie comune dei « santi », i membri più borghesemente minuti della Chiesa, i soggetti ordinari, giovani o adulti, delle conversioni improvvise, probabilmente dovrete convenire con me che nessuno splendore speciale degno di una creatura del tutto soprannaturale sfolgora in essi, o li differenzia dai mortali che non hanno mai goduto di un tal favore. Se fosse vero quello che dice l'Edwards (1), che un uomo improvvisamente convertito è, come tale, di una specie assolutamente diversa da quella dell'uomo naturale, poichè egli partecipa direttamente della essenza di Cristo, dovrebbe certamente esservi qualche marchio speciale caratteristico, qualche irradiazione distintiva che deve aderire anche ai campioni meno devoti del genere, irradiazione a cui nessuno di noi potrebbe rimanere insensibile, e che, di per se stessa, lo dimostrerebbe di natura superiore a quella anche del campione più elevato fra gli uomini semplicemente naturali. Invece, come è noto, una tale irradiazione non esiste. I convertiti, come classe, non si distinguono dagli uomini naturali; anzi molti uomini naturali sorpassano per l'opera loro molti convertiti; e nessuno che ignorasse la teologia dottrinale potrebbe indovinare, mediante la semplice ispezione giornaliera delle vicissitudini dei due gruppi di persone, che vi è fra loro tutta la dif-

(1) L'Edwards dice altrove: « Ho la pretesa di affermare che l'opera di Dio nella conversione di un'Anima, considerata nel suo contesto, colla sua origine, il suo fondamento ed il suo vantaggio, come col suo beneficio, la sua fine ed il suo resultato esterno, è un'opera più gloriosa per Dio, che non la creazione di tutto l'Universo materiale ».

ferenza che separa ciò che è divino da ciò che è semplicemente umano.

Coloro che credono al carattere non naturale della conversione improvvisa, hanno dovuto nel fatto ammettere l'inesistenza di un marchio ineccepibile di distinzione per tutti quelli che sono pur veramente convertiti. Gli incidenti supernormali, come le voci, le visioni, le impressioni straordinarie del significato di brani della Scrittura subitamente presentatisi allo sguardo, le emozioni struggenti e gli effetti tumultuosi che si connettono alle crisi di trasformazione, sono tutte cose che possono prodursi anche in via naturale, oppure, quello che è peggio, essere malignamente contraffatte da Satana. La vera testimonianza della presenza dello Spirito al momento della rinascita deve ricercarsi soltanto nella disposizione del figlio genuino di Dio, nel cuore costantemente paziente, nella scomparsa dell'egoismo. E tutto questo, è giuocoforza ammetterlo, si trova pure in coloro che non attraversano alcuna crisi, e si può anche trovare addirittura al di fuori della Cristianità.

Attraverso la descrizione mirabilmente ricca e delicata che Jonathan Edwards fa nel suo « Trattato delle affezioni religiose » dello stato dell'ispirazione soprannaturale, non si ritrova un solo tratto decisivo, non un segno, che in modo reciso ed ineccepibile lo distingua da ciò che potrebbe essere soltanto un grado eccezionalmente elevato di bontà naturale. Infatti, sarebbe difficile trovare un argomento più limpido di quello che quel libro stesso ci presenta senza volerlo, in favore della tesi che non esista alcuna interruzione fra i diversi ordini dell'eccellenza umana, ma che, qui come altrove, la natura mostri differenze continue, e generazione e rigenerazione siano questione soltanto di grado.

La quale negazione dell'esistenza di due classi di esseri umani radicalmente diverse e separate da un abisso fra di loro, non ci deve rendere ciechi alla importanza enorme che ha il fatto della conversione per l'individuo stesso che è convertito. Vi sono limiti superiori e limiti inferiori di possibilità imposti ad ogni vita personale. Se l'acqua di un'innondazione supera in altezza la statura di un individuo, il livello assoluto di essa diventa cosa d'importanza assai relativa per lui; così, quando noi tocchiamo il nostro limite superiore e viviamo nel nostro centro di maggiore energia, possiamo dirci salvi, qualunque sia l'altezza a cui si trova il centro

di energia di altre persone. La salvezza di un uomo piccolo sarà sempre una grande salvezza, anzi il più grande dei fatti *per lui*, e di questo dovremmo rammentarci quando i frutti del nostro evangelismo appaiono scoraggianti. Chi può dire quanto meno ideali sarebbero state le vite anche di quegli insetti e di quei bruchi spirituali, come i Crump e gli Stiggins di cui parla Emerson, se non li avesse mai sfiorati neppure una grazia meschina come quella che ricevettero? (1).

Se disponiamo rozzamente gli esseri umani in tante classi, ognuna delle quali rappresenti un grado di eccellenza spirituale, credo che troveremmo uomini naturali e convertiti, tanto improvvisamente, quanto per gradi, in tutte le classi. Le forme, quindi, prodotte dalle trasformazioni rigeneratrici non hanno alcun significato spirituale generale, ma soltanto un valore psicologico. Abbiamo già veduto come i laboriosi studi statistici dello Starbuck tendano ad assimilare la conversione alla ordinaria crescenza spirituale: un altro psicologo Americano, il Professore A. Coe (2), ha esaminato il caso di settantasette convertiti o ex-candidati alla conversione a lui noti, ed i suoi resultati confermano completamente l'ipotesi che la conversione improvvisa sia connessa col possesso di un Io subliminale molto attivo. Esaminando i suoi soggetti in rapporto alla loro sensibilità ipnotica ed agli automatismi, quali le allucinazioni ipnagogiche, gli impulsi eccentrici, i sogni religiosi intorno all'epoca della loro conversione, ecc., egli trovò questi ultimi assai più frequenti, relativamente, nel gruppo dei convertiti la cui trasformazione era stata « sorprendente » (*striking*), intendendo egli per sorprendente quella trasformazione che, sebbene non necessa-

---

(1) Emerson scrive: « Quando vediamo un'anima i cui atti sono regali, pieni di grazia, e piacevoli come le rose, dobbiamo ringraziare Dio che simili cose possano essere e siano, e non voltarci dispettosamente verso un angolo e dire: Crump è un uomo molto migliore, colla sua resistenza burbera e feroce a tutti i suoi interni demoni ». Questo è vero. Eppure Crump può essere realmente il migliore dei *Crump*, date le sue discordie interiori e la sua coraggiosa rinascita; mentre l'altro, « il carattere regale », nato una volta e per sempre al bene, sebbene veramente sempre migliore del povero Crump, può realmente essere inferiore a quello che individualmente avrebbe potuto essere, qualora soltanto egli avesse posseduto un poco di capacità alla compunzione del genere di quella di Crump, sui suoi particolari diabolismi, per quanto amabili e piacenti e signorili questi possano altrui parere.

(2) Nel suo libro: *The Spiritual Life*, New York, 1900.

riamente istantanea, appare al soggetto che la prova come qualche cosa di assolutamente distinto da un processo di graduale evoluzione, per quanto rapida (1). I candidati alla conversione nelle « adunanze di risveglio » (2) sono spesso, come sapete, disillusi: essi non provano nulla di sorprendente. Il Coe aveva un grande numero di individui di questa classe fra i suoi 77 soggetti, e quasi tutti, messi alla prova per mezzo dell'ipnotismo, mostravano di appartenere ad una sottoclasse, che egli chiama degli « spontanei », vale a dire, fertili in autosuggestioni, per distinguerli dalla sottoclasse dei « passivi », alla quale apparteneva la maggior parte dei soggetti a trasformazione « sorprendente ». Egli ne desume che una autosuggestione di impossibilità aveva preventivamente neutralizzato in questi individui l'influenza di un ambiente che in soggetti più « passivi » avrebbe facilmente provocati quegli effetti che essi cercavano. Le divisioni nette sono difficili in queste regioni, e d'altra parte le cifre del Coe sono alquanto esigue. I suoi metodi però erano accurati e i suoi resultati conformi a ciò che ci si poteva aspettare, ed in complesso sembrano giustificare la sua conclusione pratica, la quale è che se esponeste ad una influenza convertitrice un soggetto in cui si unissero tre fattori: primo, una notevole sensibilità emozionale; secondo, una tendenza agli automatismi; e, terzo, una suggestibilità del tipo passivo; si potrebbe sicuramente predire il resultato: vi sarebbe una conversione improvvisa, una trasformazione del tipo « sorprendente ». Forse che questa sua origine nel temperamento diminuisce il significato di una conversione improvvisa, quand'essa è avvenuta? In nessuna maniera, come dice il Coe; perchè il criterio ultimo e finale dei valori religiosi non è nulla di psicologico, non è nulla che si possa definire secondo « come avviene », ma è qualche cosa di etico, che si potrebbe definire soltanto secondo « ciò che si ottiene per mezzo suo ».

Procedendo oltre nella nostra indagine avremo occasione di vedere che ciò che si ottiene è spesso una profondità prima insospettata di vitalità spirituale, una profondità quasi eroica, in cui

(1) Op. cit., pag. 112.

(2) [Queste adunanze, dette « *revivals* » degli Anglosassoni, sono riunioni che hanno per iscopo, non già di convertire dei non credenti, bensì di scuotere le coscienze di coloro che già appartengono ad una o ad altra sètta, — di risvegliarle, cioè di ricondurle ad una vita religiosa che sia andata deperendo. N. d. T.].

cose impossibili divengono possibili, e nuove energie e perseveranze nuove si manifestano. La personalità è mutata, l'uomo è rinnovellato, siano o no le sue idiosincrasie psicologiche quelle che dànno una forma particolare alla sua metamorfosi. « Santificazione » è il nome tecnico per questo resultato, e ve ne presenteremo fra poco molti esempi. In questa Conferenza debbo aggiungere soltanto alcune osservazioni sul senso di sicurezza e di pace che riempie l'ora in cui avviene il mutamento.

Prima di passare a questo, però, permettetemi di aggiungere una parola perchè lo scopo finale della spiegazione che ho dato alla conversione subitanea per opera dell'attività subliminale non venga frainteso. Credo realmente infatti che se il soggetto non ha alcuna disposizione per una simile attività subcosciente, o se i suoi campi di coscienza possiedono un margine reciso e duro, che resista alle incursioni dell'al di là, la conversione di lui sarà graduale e dovrà assomigliare ad un semplice sviluppo entro i confini di abitudini nuove. Il possedere, invece, un Io subliminale ben sviluppato, con margini pervii, è una *conditio sine qua non* per cui il soggetto si converta secondo il tipo instantaneo. Ma se voi, essendo Cristiani ortodossi, chiedete a me come psicologo se il riferire le cause di un fenomeno all'Io subliminale non escluda assolutamente la nozione della presenza diretta della Divinità, debbo rispondervi francamente che, come psicologo, non so vedere perchè debba essere necessariamente così. Infatti le manifestazioni inferiori del nostro subliminale, cadono fra le risorse dell'Io personale; il suo materiale sensoriale ordinario, assorbito senza attenzione alcuna e subcoscientemente registrato e utilizzato, gli basterà a spiegare tutti gli automatismi che sono abituali al soggetto. Ma allo stesso modo in cui la nostra coscienza primaria ben sveglia apre i nostri sensi al tocco delle cose materiali, così è logico supporre che, *se vi sono* agenti spirituali superiori che possano toccarci direttamente, la condizione psicologica di questo loro intervento *potrebbe essere* il possedere noi una regione subcosciente la quale sola potrebbe permettere loro l'accesso fino a noi. Il frastuono della vita sveglia potrebbe chiudere una porta la quale invece rimarrebbe socchiusa od aperta nella regione piena di sogni del nostro subliminale.

Così si potrebbe interpretare, in molti casi almeno, quella sensazione di una influenza esteriore, che è uno dei tratti caratteristici

nelle conversioni, a quel modo in cui l'interpretano gli ortodossi: forze che trascendono il limitato individuo possono fare un'impressione su di lui, purchè egli sia ciò che possiamo chiamare un tipo umano subliminale. In qualunque caso, però, il valore di queste forze dovrebbe venir misurato dai loro effetti, mentre il semplice fatto dell'essere esse trascendenti non basterebbe per sè a stabilire alcuna presunzione in favore della loro natura divina anzichè diabolica.

Confesso che è questo il modo in cui preferirei lasciar giacente per ora tale argomento nelle vostre menti, fino al momento in cui, in una Conferenza ancora molto lontana, spero di riuscire a raccogliere insieme questi fili perduti in conclusioni molto più definitive. La nozione di un Io subcosciente non dovrebbe certamente a questo punto della vostra ricerca ritenersi atta ad escludere ogni e qualsiasi nozione di una penetrazione superiore. Se esistono poteri superiori che possano influire su di noi, essi possono ottenere l'accesso fino a noi soltanto attraverso la parte subliminale.

Volgiamoci ora a considerare i sentimenti che riempiono immediatamente l'ora in cui avviene la conversione. Il primo che si deve notare è appunto questo senso di un potere dominante superiore. Esso non è presente sempre, ma assai spesso: ne abbiamo avuti degli esempi in Alline, Bradley, Brainerd ed altrove. Il bisogno di un tale agente dominatore superiore è espresso bene nel breve resoconto che l'eminente Protestante francese Adolphe Menod fa della crisi della sua propria conversione. Essa avvenne a Napoli, nell'estate del 1827 essendo egli nei primi anni della sua virilità.

« La mia amarezza, egli dice, era senza limiti, ed essendosi completamente impadronita di me, riempiva la mia vita dai più indifferenti dei miei atti esteriori fino ai più segreti dei miei pensieri, avvelenando alla loro sorgente i miei sentimenti, il mio giudizio, la mia felicità. Fu allora che mi avvidi che pretendere di porre un termine a questo disordine mediante la mia ragione e la mia volontà, esse stesse ammalate, sarebbe stato fare come un cieco che pretendesse di correggere uno dei suoi occhi servendosi dell'altro ugualmente cieco. Non avevo quindi da aspettarmi altro aiuto fuorchè in *qualche influenza dall'esterno*. Mi rammentai la promessa dello Spirito Santo; e ciò che le affermazioni positive del Vangelo non erano mai state capaci di farmi sentire, mi fu alfine appreso dalla necessità, ed io credetti, per la prima volta in vita mia, a questa promessa, in quel-

l'unico senso in cui essa rispondeva ai bisogni dell'anima mia, in quella, cioè, di un'azione sopranaturale esterna, reale, capace di darmi dei pensieri e di togliermene, ed esercitata su di me da un Dio non meno padrone di me, che della rimanente Natura. Rinunciando allora ad ogni merito, ad ogni forza, abbandonando ogni mia risorsa personale, non riconoscendomi più alcun altro titolo alla sua misericordia, fuorchè la mia grande miseria, rincasai, mi gettai in ginocchio e cominciai a pregare come non avevo pregato mai nella mia vita. Da quel giorno cominciò per me una nuova vita interiore: non che fosse scomparsa la mia melanconia, ma essa aveva perduto il suo aculeo. La speranza era entrata nel mio cuore, ed una volta preso quel sentiero, il Dio di Gesù Cristo, a cui allora avevo imparato ad abbandonarmi, poco a poco fece il resto ».

È inutile forse rammentarvi una volta di più l'ammirevole accordo che passa fra la teologia protestante e la struttura mentale quale si rivela in queste narrazioni. Nell'estremo della melanconia, l'Io che esiste coscientemente non può far nulla assolutamente. Esso è completamente fallito e senza risorse, tanto che nulla potrebbe fare per risollevarsi. La redenzione da simili condizioni subbiettive non può essere che un libero dono, e la grazia mediante il sacrifizio di Cristo è un dono simile.

« Dio, dice Lutero, è il Dio degli umili, dei miserabili, degli oppressi, dei disperati, di quelli che sono ridotti al nulla; e la sua natura è di dare la vista ai ciechi, conforto agli affranti: di giustificare i peccatori, di salvare i più disperati ed i dannati. Ora, quella perniciosa e pestilenziale opinione della rettitudine dell'uomo, il quale non vuol peccare, non vuol macchiarsi, essere miserabile, condannabile, ma giusto e santo, non permette a Dio di compiere l'opera che è a lui propria e naturale. Perciò Iddio deve servirsi di questo maglio (intendo la legge) per frantumare ed annientare la bestia nel suo vano orgoglio, affinchè apprenda finalmente per la sua stessa miseria di essere completamente impotente e condannata. Ma qui sta il difficile, che quando un individuo è atterrito ed abbattuto non sa più sollevarsi e dire: « Ora sono colpito ed afflitto abbastanza: ora è il momento della grazia, è il momento di ascoltare Cristo ». La follia del cuore umano è così grande, che appunto allora egli cerca tante più leggi per soddisfare la sua coscienza. « Se vivo, egli dice, voglio emendarmi: farò questo, farò quello ». Invece, se non fai precisamente il contrario, se non discacci Mosè colla sua Legge, e in mezzo ai tuoi terrori e alla tua angoscia non ti attacchi a Cristo, il quale morì per i tuoi peccati, non puoi sperare di salvarti. Il tuo saio, la corona della tua tonsura, la tua castità, la tua obbedienza, la tua povertà, le tue buone opere, i tuoi

meriti, a che servirà tutto questo? che cosa varrà la Legge di Mosè? Se io, miserabile dannato e peccatore, con le opere e coi meriti potessi aver amato il Figliuolo di Dio, e arrivare così fino a Lui, che bisogno aveva egli di sacrificarsi per me? Se io, peccatore perduto e condannato, potessi venire redento a qualche altro prezzo, perchè si dovrebbe sacrificare il Figlio di Dio? Ma perchè non vi era alcun altro prezzo, così Egli non sacrificò nè pecore, nè buoi, nè oro, nè argento, ma Dio stesso, interamente e completamente, « per me », proprio « per me », dico, per un peccatore miserabile e smarrito. Ora, perciò, io mi conforto ed applico questo *a me stesso*. E questa applicazione è la vera forza, la vera potenza della fede. Perchè egli non volle giustificare gli onesti, ma i disonesti, per far di *essi* dei figli di Dio » (1).

Vale a dire, quanto più profondamente perduti voi siete, e più profondamente siete gli esseri che il sacrifizio di Cristo ha già salvato. Nessuna parola nella teologia Cattolica è andata, io credo, così direttamente verso le anime malate quanto questo messaggio sgorgato fuori dall'esperienza personale di Lutero. Siccome non tutti i Protestanti sono anime ammalate, era naturale che la fiducia in ciò che Lutero esalta quando parla di pestilenza dell'idea del merito, di sudicio fango della rettitudine individuale, dovesse ritornare in prima linea nella loro religione: ma la corrispondenza esatta fra la sua veduta del Cristianesimo e le parti più profonde della nostra struttura mentale umana, è dimostrata dalla sua contagiosità incendiaria all' epoca in cui essa era una cosa nuova e viva.

La certezza che Cristo aveva genuinamente compiuta l'opera propria, formava parte di ciò che Lutero chiamava fede, la quale è ben lungi dall'essere fiducia in un atto intellettualmente concepito. Ma questa è soltanto una parte della fede di Lutero; l'altra parte essendo qualche cosa di ben più vitale. Questa seconda parte è qualche cosa di non intellettuale, ma di immediato e di intuitivo, vale a dire la sicurezza che Io, questo Io individuale, quale appunto mi trovo, senza bisogno di nessuna scusa, ecc., sono salvo ora e per sempre (2).

---

(1) Commentario ai Galati, cap. III, v. 19 e cap. II, v. 20.

(2) In molte conversioni i due momenti sono ben distinti; in questo, per es.: « Mentre stavo leggendo il trattato evangelico fui colpito da una espressione: « L'opera finita da Cristo ». — « Perchè, chiesi a me stesso, questo autore adopera

Il Prof. Leuba ha indubbiamente ragione quando sostiene che la credenza concettuale nell'opera di Cristo, sebbene sia tanto spesso efficace ed antecedente, debba essere in realtà accessoria e non-essenziale, e che la « lieta convinzione » possa venire pure per altre vie molto diverse da una simile concezione. È a questa stessa convinzione lieta, alla sicurezza che tutto va bene ad un individuo, che egli vorrebbe dare il nome di fede per eccellenza.

« Quando viene a cessare quel senso di isolamento morale che racchiude l'uomo in un Io strettamente limitato, l'individuo si sente tutt'uno con l'intera creazione. Egli vive della vita universa; egli e l'uomo, egli e la natura, egli e Dio, sono una cosa sola. Questo stato di confidenza, di società, di unione con tutte le cose, che si ha quando si è compiuta l'unità morale, è lo *stato di fede*. Diverse credenze dogmatiche acquistano improvvisamente, quando si inizia lo stato di fede, un carattere di certezza, assumono una realtà nuova, divengono un oggetto di fede. Poichè la base di questa certezza non è razionale, ogni argomentazione è irrilevante. Ma essendo una simile convinzione un semplice effetto casuale dello stato di fede, è un grave errore immaginare che il valore pratico principale sia il potere che esso ha di segnare col marchio della realtà certe concezioni teologiche particolari (1). Al contrario, il suo valore consiste soltanto nel fatto che esso è il correlativo psichico di uno sviluppo biologico il quale avvia per una direzione unica desideri contradditorî, mediante attività più grandi, più nobili, più cristiane. La fase quindi della fiducia specifica pei dogmi religiosi, è un fatto della nostra affettività. Gli obbietti della fede possono perfino essere posteriori; la corrente affettiva li manterrà a galla e li investirà con una certezza incrollabile. E quanto più profonda è que-

---

un simile termine? Perchè non dice: « l'opera di espiazione »?. Allora queste parole: « Essa è finita » si presentarono al mio spirito. « Che cosa è finito? » mi chiedevo, ed istantaneamente la mia mente rispondeva: « Un'espiazione perfetta del peccato; soddisfazione piena è stata concessa; il debito è stato pagato dall'avallante. Cristo è morto pei nostri peccati: non pei nostri soltanto, ma per quelli di tutti gli uomini. Se, quindi, l'opera completa è finita, se tutto il debito è interamente pagato, che cosa mi rimane da fare? ». In un secondo istante lo Spirito Santo illuminò la mia mente, e mi pervase la convinzione lieta che non restava più altro da fare, se non cadere sulle ginocchia, accettare questo Salvatore ed il suo amore, e lodare Dio per l'eternità ». *Autobiography of Hudson Taylor*. Questa opera nell'originale inglese è quasi introvabile. Ne esiste una traduzione francese del Challand (Ginevra, senza data).

(1) Il caso di Tolstoi era un buon commento a queste parole. Nella sua conversione non entrava nulla di teologico. Il suo stato di fede era il senso novamente ritrovato, che la vita era infinita nel suo significato morale.

sta nostra esperienza affettiva, tanto più inestinguibile essa sembra, e tanto più facile riesce renderla il veicolo di nozioni insostanziate » (1).

Le caratteristiche dell'esperienza affettiva che dovrebbe, secondo il mio parere, essere chiamata, per evitare ambiguità, lo stato di certezza, anzichè lo stato di fede, possono essere facilmente enumerate, sebbene sia probabilmente difficile immaginarne l'intensità, quando l'individuo non l'abbia personalmente provata.

Il fatto centrale è la perdita di tutta l'ansia, il senso che alla fine tutto va bene per noi, la pace, l'armonia, la *volonterosità di essere*, quand'anche le cose esterne rimanessero le medesime. La sicurezza della « grazia » di Dio, della « giustificazione », della « redenzione », è una credenza obbiettiva che abitualmente accompagna tale trasformazione nei Cristiani; ma questa può anche mancare completamente, pure restando la pace effettiva la medesima — ricorderete, il caos del laureato di Oxford: e se ne potrebbero riferire molti altri in cui la sicurezza della redenzione personale fu soltanto un resultato tardivo. Una passione di volonterosità, di acquiescenza, di ammirazione, è il fulgido senso di questo stato mentale.

Il secondo fatto è il senso della percezione di verità prima ignote. I misteri della vita divengono trasparenti, come dice Leuba; e spesso, anzi per solito, la soluzione è più o meno inesprimibile a parole. Ma questi fenomeni di un'indole più intellettuale possono venire posposti fino a quando parleremo del misticismo.

Una terza particolarità dello stato di certezza, è la modificazione obbiettiva a cui sembra spesso che il mondo vada soggetto. « Una sembianza di novità abbellisce ogni oggetto », la quale è l'opposto perfetto di quell'altra specie di novità, di quella terribile irrealtà e stranezza nell'aspetto del mondo, che i melanconici provano e di cui ricorderete i diversi esempi che ho riferito (2). Questo senso di pura e bella novità di dentro e di fuori è uno dei luoghi più comuni nei racconti di conversioni. Jonathan Edwards così la descrive parlando di sè:

« Dopo questo il mio senso delle cose divine si accrebbe gradatamente divenendo sempre più vivace, ed acquistando sempre più di quella dol-

(1) *American Journal of Psychology*, VII, pag. 345-7.

(2) Cfr., pag. 133.

-lezza interiore. L'aspetto di tutte le cose si mutava: sembrava che in quasi tutte le cose vi fosse una specie di calma, di disposizione dolce, un'apparenza di gloria divina. L'eccellenza di Dio, la sua saggezza, la sua purezza ed il suo amore, si mostravano in ogni cosa: nel sole, nella luna, nelle stelle; nelle nuvole e nel sereno; nell'erba, nei fiori e negli alberi; nell'acqua ed in tutta la natura; in tutto ciò che più era solito fermare la mia mente. E ben poche cose, fra tutte le opere della natura, erano per me così dolci come il tuono ed i lampi; mentre prima nulla era stato per me così terribile. Prima era solito spaventarmi in modo strano pel tuono, ed essere invaso dal terrore quando vedevo sorgere un temporale; ora, al contrario, me ne allietavo grandemente » (1).

Billy Bray, un eccellente evangelista Inglese quasi illetterato, descrive a questo modo il senso di novità che provava:

« Dissi al Signore: « Tu hai detto: quelli che chiedono riceveranno, quelli che cercano troveranno, a quelli che bussano la porta sarà aperta, ed io ho fede per crederlo ». In un attimo il Signore mi fece così felice, che non mi è possibile spiegare che cosa provassi. Gridavo dalla gioia. Lodavo Dio con tutto il cuore... Credo che fosse nel novembre del 1827, ma non saprei precisare il giorno del mese. Rammento questo, che ogni cosa mi sembrava nuova, le persone, i campi, gli armenti, gli alberi. Ero come un uomo nuovo in un nuovo mondo. Spesi la maggior parte del mio tempo a lodare il Signore » (2).

Lo Starbuck ed il Leuba illustrano ambedue questo senso di novità con diverse citazioni. Scelgo le due che seguono dalla collezione di manoscritti dello Starbuck. Uno, una donna, dice:

« Fui accolta in un accampamento religioso, dove mia madre ed alcuni amici molto religiosi pregavano per la mia conversione. La parte emozionale del mio Io era scossa nelle sue parti più intime: la confessione della mia depravazione, le preghiere elevate a Dio per la liberazione dai peccati mi fecero dimenticare quanto mi stava attorno. Chiesi perdono, e provai un vivo senso di oblio e di rinnovamento della mia natura. Quando mi alzai da ginocchioni esclamai: « Le cose vecchie sono passate, tutte le cose sono ridivenute nuove ». Era come se entrassi in un mondo nuovo, in un'esistenza nuova. Gli oggetti naturali venivano esaltati in gloria, la mia visione spirituale si era talmente chiarificata che scorgeva la bel-

(1) Dwight, *Life of Edwards*, New York, 1830, pag. 61 (passim).

(2) W. F. Bourne, *The King's Son, a Memoir of Billy Bray*, London, Hamilton, Adams et C., 1887, pag. 9.

lezza in ogni oggetto materiale dell'universo: i boschi parlavano con una musica celeste: l'anima mia esultava nell'amore di Dio e sentivo il desiderio che ognuno partecipasse alla mia gioia ».

L'altro caso è di un uomo:

« Io non so come tornassi indietro all'accampamento, ma mi trovai barcollante davanti alla tenda del Rev. X; essa era piena di gente che vi facevano un rumore terribile, qualcuno piangendo, ridendo altri, altri ancora saltando, ed io presso una quercia a dieci piedi dalla tenda caddi col viso vicino ad una panca e tentai di pregare, ma ogni volta che chiamavo Dio, qualcosa come una mano umana mi stringeva alla strozza come per soffocarmi. Ignoravo se vi fosse o no qualcuno presso di me. Pensavo che sarei indubbiamente morto se nessuno mi avesse aiutato, ma ogni volta che ritentavo di pregare quella mano mi stringeva alla gola impedendomi di respirare. Finalmente qualche cosa disse: « Provate l'espiazione, perchè non facendolo morrete presto ». Per questo feci uno sforzo finale per chiedere mercè al Signore, collo stesso senso di strozzamento, volendo finire l'Atto di Contrizione ad ogni costo, dovessi anche morire strangolato; e mi ricordo di essere caduto all'indietro, sempre con quella mano sulla strozza. Non so quanto tempo rimanessi in quella condizione, nè che cosa avvenisse di me. Nessuno dei miei era presente. Quando rinvenni, una folla mi circondava cantando le lodi di Dio. Mi sembrava come se il Cielo si aprisse facendo cadere su di me raggi di luce e di gloria. Questo non un momento soltanto, ma mi sembrò che tutto il giorno e tutta la notte fiumi di luce e di gloria innondassero l'anima mia, ed oh!, com'ero mutato, come ogni cosa mi appariva nuova. Perfino i miei cavalli ed i miei maiali ed ogni persona mi sembrava mutata ».

Il caso di quest'ultimo individuo porta in scena il fattore dell'automatismo, che ha avuto pei soggetti suggestibili una parte così importante nei *revivals*, finchè, ai tempi di Edwards, Wesley e Whitfield, divenne un mezzo regolare di propagazione del Vangelo. Dapprincipio furono ritenute prove semi-miracolose di « potenza » per parte dello Spirito Santo; ma sorse presto una grande divergenza di opinioni al loro riguardo. Edwards, nei suoi « Pensieri sulla Rinascita della religione in America » è costretto a difendere queste prove contro i loro critici; ed il loro valore è stato per lungo tempo oggetto di discussione anche in seno delle stesse sètte revivaliste (1). Gli automatismi non hanno indubbiamente un

(1) William B. Sprague, *Lectures on Revivals of Religion*, New York, 1832.

significato spirituale essenziale; se anche la presenza loro rende più notevole e più memorabile pel convertito la sua conversione, non è mai stato dimostrato che i convertiti che presentano degli automatismi siano più perseveranti, o fertili in buoni frutti, che non coloro nei quali il mutamento di animo era stato accompagnato da fenomeni meno spiccati. In complesso l'incoscienza, le convulsioni, le visioni, le espressioni vocali involontarie e la soffocazione debbono venire attribuite esclusivamente al soggetto che possiede una regione subliminale estesa, coinvolgente l'instabilità nervosa. Questa assai spesso è l'opinione che ha lo stesso soggetto a tale proposito. Uno dei corrispondenti di Starbuck, per esempio, scrive:

« Ho avuto esperienza di ciò che vien chiamato ordinariamente conversione. La spiegazione che io ne dò è questa: il soggetto acuisce le sue emozioni all'estremo, pur resistendo nello stesso tempo alle loro manifestazioni fisiche, come polso accelerato, ecc.; infine, improvvisamente, si abbandona del tutto al loro potere. Il sollievo è qualche volta meraviglioso e gli effetti piacevoli dell'emozione vengono sperimentati nel più alto grado ».

V'è una forma di automatismo sensorio che, data sopratutto la frequenza con cui si presenta, merita una nota speciale. Intendo i fenomeni luminosi, allucinatorî o pseudo-allucinatorî, i *fotismi*, per adoperare il termine dei psicologi. L'abbagliante visione celeste di S. Paolo sembra essere stata un fenomeno di questo genere: così pure la croce che Costantino vide sul cielo. Il penultimo caso che ho citato parla pure di innondazione di luce e di gloria. Henry Alline parla di una luce, della cui esteriorità rimane però incerto. Il Colonnello Gardiner vede una luce abbagliante. Il Presidente Firmay scrive:

« Improvvisamente la gloria di Dio sfavillò sopra ed attorno a me, in modo quasi miracoloso... Una luce ineffabile penetrò nell'anima mia, obbligandomi a prostarmi al suolo... Questa luce assomigliava in tutto allo splendore del sole. Era troppo intensa per poter essere mirata... Pensai allora che ero arrivato a provare qualche cosa del genere di quanto aveva gettato a terra Paolo sulla via di Damasco. Era certamente una tale luce che non avrei potuto continuare a mirarla » (1).

---

(1) *Memoirs*, pag. 34.

Racconti di questo genere sono piuttosto comuni. Eccone un altro tolto dalla collezione di Starbuck, in cui la luce apparve come evidentemente esterna:

« Per ben due settimane ero stato presente ad una serie di servizi nei *revivals*. Ero stato spesso invitato all'altare, rimanendo ogni volta più profondamente impressionato, finchè decisi di far questo, altrimenti sarei stato perduto. La sensazione mia della conversione era estremamente viva, come se mi venisse tolta dal cuore una tonnellata di peso: una strana luce mi pareva illuminasse tutta la stanza (era scuro); una gioia cosciente suprema m'invadeva, che mi obbligava a ripetere: « Gloria a Dio ancora ed ancora ». Decisi di esser figlio di Dio per la vita, di abbandonare la mia ambizione più cara, quella delle ricchezze e della posizione sociale. Le mie antiche abitudini mi avevano impedito ogni sviluppo, ma sistematicamente cominciai a combatterle, ed in un anno la mia intera natura si era trasformata; cioè, le mie ambizioni erano divenute di un ordine totalmente differente ».

Ecco un altro caso di Starbuck, in cui entra un elemento luminoso:

« Ero stato decisamente convertito, o piuttosto ero ritornato in seno alla religione ventitrè anni prima. La mia esperienza della rigenerazione era allora limpida e spirituale, e non aveva avuto alcun ritorno indietro. Provai però la santificazione completa il 15' giorno del marzo 1890, alle undici circa del mattino. I concomitanti particolari dell'esperienza riescirono del tutto inaspettati. Sedevo tranquillamente a casa cantando passi scelti fra gli inni della Pentecoste. Improvvisamente mi parve che qualcosa si infiltrasse in me gonfiando tutto il mio essere — sensazioni che non avevo mai provato prima. Quando provai questa cosa, mi parve di essere condotto in giro per una stanza ampia e bene illuminata. Mentre camminavo colla mia invisibile guida, guardando attorno, un chiaro pensiero si impresse nella mia mente: « Essi non sono qui, sono andati ». Non appena questo pensiero si fu formato nella mia mente in modo definitivo, sebbene non dicessimo una parola, lo Spirito Santo mi fece conoscere che stavo sorvegliando l'anima mia. Allora, per la prima volta nella mia vita, conobbi di essere puro di ogni peccato e pieno della pienezza di Dio ».

Leuba cita il caso di un signor Peek, in cui la fenomenologia luminosa ci ricorda le allucinazioni cromatiche prodotte dalle gemme di un cactus intossicante chiamato *mescal* dai Messicani.

« Quando al mattino andai sui campi a lavorare, la gloria di Dio mi apparve in tutta la sua creazione visibile. Mi ricordo bene che stavamo

segando l'avena, e che ogni stelo ed ogni spiga sembravano circonfuse di un'aureola come di arcobaleno, e splendevano, se mi è lecito di così esprimermi, della gloria di Dio » (1).

---

(1) Questi accenni ai fotismi sensoriali si fondono e confondono con i racconti evidentemente puramente metaforici del senso di illuminazione spirituale nuova, come per esempio, nel caso di Brainerd:

« Mentre stavo passeggiando in una densa macchia, mi parve che all'apprensione dell'anima mia si aprisse una gloria ineffabile. Non parlo di alcuna luce esteriore, perchè non vedevo nulla di simile, non della immagine di un corpo luminoso nel terzo cielo o di qualche cosa del genere, ma si trattava di una nuova apprensione interiore, di una nuova vista che avevo di Dio ».

In un caso simile a questo, che trovo nella collezione dei manoscritti dello Starbuck, lo scomparire dell'oscurità è probabilmente altrettanto metaforico: —

« Una domenica notte, risolvetti che, tornato a casa nel *rancho*, dove lavoravo, mi sarei offerto quale ero, con tutte le mie facoltà e tutto a Dio, per essere completamente ed esclusivamente al suo servizio . . . Pioveva e le vie erano fangose: ma questo desiderio si accrebbe tanto che mi inginocchiai sul ciglio della strada e mi confessai completamente a Dio, coll'idea di alzarmi subito dopo e di proseguire il mio cammino. L'idea di ottenere una risposta speciale alla mia preghiera non entrò mai nel mio spirito, essendo stato convertito per la fede, pur essendo nel modo più indubbio salvo. Ebbene, mentre pregavo, mi ricordo, protendendo le braccia in avanti verso Dio ed assicurandogli che quelle braccia avrebbero lavorato per Lui, che i miei piedi avrebbero camminato per Lui, la mia lingua avrebbe parlato per Lui, ecc., ecc., solo che egli si fosse degnato di far di me un suo strumento, dandomene un segno evidente, — improvvisamente mi parve che scomparisse l'oscurità della notte, — ed io sentii, realizzai, conobbi, che Dio aveva ascoltato ed esaudito la mia preghiera. Una profonda contentezza mi pervase: sentii di venire accolto nel cerchio intimo degli amati da Dio ».

Nel caso seguente pure il lampo di luce è metaforico:

« Era stata indetta una riunione di preghiera per chiudere il servizio serale. Il ministro evangelico supponeva di avere fatto una certa impressione su di me col suo discorso (s'ingannava, il discorso era stupidissimo). Venne, e ponendomi una mano sulla spalla mi disse: « Non vorreste forse donare il vostro cuore a Dio? ». Risposi affermativamente. Allora soggiunse: « Venite sul primo banco ». Cantarono, pregarono, e parlarono. Non provavo altro che un'invincibile tristezza. Essi dichiararono che la ragione per cui non potevo « ottenere pace » era che non volevo darmi tutto a Dio. Ma dopo due ore il ministro dichiarò che dovevamo andare a casa. Come al solito, ritirandomi pregavo. Disperatissimo, dicevo semplicemente: « Signore, ho fatto quanto ho potuto, ora rimetto ogni cosa completamente in te ». Immediatamente, come un lampo luminoso, mi invase una grande pace, ed io mi alzai, andai nella camera da letto dei miei parenti, e dissi: « Mi sento così immensamente felice ». È questa che ritengo l'ora della conversione. Fu l'ora in cui rimasi sicuro che Dio mi accettava con favore. Quanto alla mia vita, ben lievi furono le modificazioni immediate che vi avvennero ».

Il più caratteristico di tutti gli elementi delle crisi di conversione e l'ultimo di cui vi parlerò è l'estasi di felicità che in esse si produce. Ne abbiamo già uditi diversi resoconti, ma desidero aggiungervene alcuni altri. Quello del Presidente Firmay è così vivace, che lo riferisco per intero:

« Sembrava che tutti i miei sentimenti mi sollevassero e straripassero; e il mio cuore diceva: « Voglio far penetrare in Dio tutta la mia anima ». Il sollevarsi della mia anima era tale che mi ritirai nel retro-studio per pregare. Nella stanza non vi era nè fuoco nè lume; e nonostante mi pareva perfettamente chiara. Quando vi entrai richiudendo la porta dietro di me, mi parve di incontrarmi faccia a faccia con Gesù Cristo. Non immaginai allora, nè seppi immaginare per diverso tempo dopo, che si trattasse di un fenomeno subbiettivo della mia mente. Al contrario, mi sembrava di vederlo, come avrei veduto un altro uomo. Egli non diceva nulla, ma mi guardava in un certo modo come per farmi cadere ai suoi piedi. Da allora ho sempre ritenuto che questo fosse uno stato mentale oltremodo notevole; perchè mi sembrava di essere in presenza di un essere reale, e caddi ai suoi piedi, riversando in lui tutta l'anima mia. Piangevo a gran voce come un fanciullo e facevo con voce strozzata le mie confessioni. Mi sembrava di innondare i suoi piedi colle mie lacrime; eppure non avevo, se ben ricordo, alcuna impressione di toccarlo. Debbo aver durato lungamente in questo stato; ma la mia mente era troppo assorta in ciò che vedevo, perch'io possa ricordare qualche cosa di ciò ch'io dissi. So soltanto che, non appena la mia mente divenne abbastanza calma per poter interrompere il colloquio, tornai nello studio e vidi che si era quasi consumato un grande fuoco che avevo fatto prima. Ma come mi rivolgevo, e stavo per sedermi presso il focolare, ricevetti un potente battesimo dallo Spirito Santo. Senza che me lo aspettassi, senza che esistesse in me alcun pensiero che qualche cosa di simile potesse accadermi, senza che mi ricordassi di aver mai sentito parlare della cosa da qualcuno, lo Spirito Santo scese sopra di me in modo che mi parve mi trapassasse tutto, anima e corpo. Provai l'impressione, come di un'onda elettrica che mi traversasse sempre più completamente. Erano infatti veramente onde, onde di liquido amore; non saprei esprimere in altro modo ciò che provavo. Sembrava come l'alito di Dio. Mi ricordo nettamente che sembrava mi facesse vento, come se ali smisurate aliassero attorno.

« Nessuna parola può esprimere il mirabile amore che pervase il mio cuore. Piangevo dirottamente di gioia e di amore; e, non so, ma dovrei dire che letteralmente gridai fuori le inesprimibili effusioni del mio cuore. E queste onde si accavallavano sopra di me, una dopo l'altra, finchè gridai: « Morirò se queste onde continuano a passarmi sopra ». Dissi anco-

ra: « Signore, non posso reggere più oltre »; eppure non temevo di morire.

« Non so quanto tempo continuassi in queste condizioni, essendo perfuso ad ondate da quel battesimo. So che era avanzata la sera quando un membro del mio Coro, — ero il primo del Coro — venne in istudio a vedermi. Era un membro della chiesa. Mi trovò piangente così a dirotto, e mi disse: « Che vi invade, signor Firmay? ». Per qualche tempo non fui capace di rispondergli. Egli allora soggiunse: « Soffrite? ». Mi sollevai meglio che potei e risposi: « No, ma sono così felice che non posso vivere ».

Citavo poco fa Billy Bray; non saprei far di meglio che citare il breve racconto che egli fa dei sentimenti posteriori alla sua conversione:

« Non posso trattenermi dal lodare Dio. Quando cammino per la via alzo un piede, e questo sembra che dice: « Gloria »; alzo l'altro, e questo sembra dire: « Amen »; e così continuano fin che passeggio » (1).

Una parola ancora prima di terminare questa Conferenza, sulla questione della transitorietà e della durata di queste conversioni

---

(1) Aggiungo in nota alcuni altri racconti: —

« Un mattino, profondamente disperato, temendo ad ogni istante di cadere nell'inferno, fui costretto a chiedere misericordia, ed il Signore venne in mio soccorso liberando l'anima mia dal peso e dalla responsabilità del peccato. Tutto il mio essere era scosso da un tremore da capo a piedi, e la mia anima godeva di una calma pace. Il piacere che allora provai era indescrivibile. Tale felicità durò tre giorni, nel qual tempo non parlai ad alcuna persona dei miei sentimenti ». *Autobiography of* DAN YOUNG, ed. by W. P. STRICKLAND, New York, 1860.

« In un attimo sorse in me una tale certezza che Dio prendeva cura di coloro che pongono in Lui la loro fiducia, che per un'ora l'universo mi apparve cristallino; saltai in piedi e cominciai a gridare ed a correre ». H. W. BECKER, cit. da LEUBA.

« Le mie lacrime di tristezza si trasformarono in lacrime di gioia, ed io lodavo Dio in una tale estasi, che soltanto l'anima che l'abbia provata può averne un'idea ». « Non so esprimere che cosa sentissi. Era come se dopo esser rimasto in un'oscura prigione, fossi stato portato alla chiara luce del sole. Piangevo, cantando le lodi di Colui che amavo e che mi aveva purgato dei miei peccati. Dovetti ritirarmi in un luogo nascosto, perchè le lacrime mi rigavano le guancie, e non volevo che i miei compagni vedessero, eppure non sapevo mantenerle segrete ». — « Provai una tal gioia da dover piangere ». — « Sentivo che la mia faccia doveva splendere come quella di Mosè. Sentivo un senso generale di baldanza. Era la gioia maggiore che mi fosse stato dato mai di provare » — « Piangevo e ridevo alternativamente. Mi sentivo così leggero come se camminassi sull'aria. Mi sentivo come se avessi ottenuto una pace ed una felicità ben maggiori che non mi fossi mai atteso di provare ». Dai corrispondenti dello STARBUCK.

improvvise. Molti di voi, ne sono certo, sapendo come siano numerose le ricadute, si servono di esse come di una misura appercettiva del complesso dei fatti, e scartano questi con un sorriso di pietà come fenomeni « isterici ». Tanto dal punto psicologico, però, quanto da quello religioso, questo giudizio è molto leggero. Esso trascura il punto realmente interessante, il quale non è tanto la durata, quanto la natura e la qualità di questi spostamenti del carattere verso più elevati piani di vita. È certo che da ognuno di questi piani gli uomini possono decadere — nè abbiamo bisogno di statistiche che ci rivelino questo fatto. L'amore, per esempio, come ognuno sa, non è affatto qualche cosa di irrevocabile, ma, costante o incostante, rivela nuovi voli, nuove estensioni dell'ideale, finchè dura. Sono queste rivelazioni che gli forniscono il valore, tanto per gli uomini quanto per le donne, qualunque ne sia la durata. E lo stesso si può dire del fenomeno della conversione: se per un lasso di tempo anche breve esso può mostrare ad un essere umano quale sia il punto massimo della sua capacità spirituale, eccone dimostrata l'importanza — importanza che non può essere affatto diminuita da un ritorno indietro, se anche la persistenza la rende maggiore. Come dato di fatto, tutti gli esempi più notevoli di conversioni che io ho citato *sono* stati permanenti. Il caso sul quale potrebbe rimanere il maggior dubbio, perchè assomiglia troppo ad un fenomeno epilettoide, è quello del signor Ratisbonne. Eppure mi si dice che tutta la vita seguente del Ratisbonne si informò a quanto era avvenuto in quei pochi istanti. Egli abbandonò il progetto di matrimonio, si fece prete, fondò a Gerusalemme, dove andò ad abitare, una missione di monache per la conversione degli Israeliti, non mostrò mai alcuna tendenza a sfruttare per fini egoistici la notorietà che gli era venuta per certi particolari della sua conversione — di cui, del resto, difficilmente poteva parlare senza piangere, — ed, in breve, egli rimase un figlio esemplare della Chiesa finchè morì vecchio, nell'ottantesimo anno della sua vita, se rammento bene.

Le sole statistiche che io conosco sulla durata delle conversioni sono quelle raccolte da Miss Johnston pel Prof. Starbuck. Esse si riferiscono soltanto ad un centinaio di persone, membri della Chiesa evangelica, e per più della metà Metodisti. Secondo quanto affermano i soggetti medesimi, in quasi tutti si ebbe un poco di ritorno indietro, nel 93% delle donne, nel 77% degli uomini. Esaminando

minutamente questi dati, però, Starbuck trova che solo nel 6% si può parlare di un ritorno indietro dalla fede religiosa verso cui si era mosso il convertito, mentre l'affievolimento lamentato è per lo più soltanto una fluttuazione nell'ardore del sentimento. Sei soltanto dei cento casi accennano ad un mutamento di fede. La conclusione dello Starbuck è che l'effetto della conversione si è di recare con sè « una modificazione di attitudine rispetto alla vita, che è abbastanza costante e permanente, per quanto possano fluttuare i relativi sentimenti... In altre parole le persone che si sono convertite, avendo abbracciata una volta la vita religiosa, tendono a sentirsi identificate con essa, per quanto possa mai declinare il loro entusiasmo religioso » (1).

---

(1) *Psychology of Religion*, pagg. 360, 367.

Conferenze XI, XII e XIII

LA CONDIZIONE DI « SANTITÀ »

L'ultima Conferenza ci lasciò in uno stato di aspettazione. Quali possono essere mai stati i frutti pratici, per la vita, delle conversioni felici di cui abbiamo parlato? Con questo argomento comincia l'oggetto realmente importante del nostro còmpito, perchè, come ricorderete, abbiamo intrapreso questa ricerca empirica non soltanto per svolgere un curioso capitolo della fenomenologia della coscienza umana, ma piuttosto per giungere ad un giudizio spirituale sul valore complessivo ed il vero significato di tutti quei turbamenti, di tutte quelle felicità di ordine religioso, che abbiamo osservato fin qui. Dovremo quindi descrivere anzitutto i frutti della vita religiosa, poi giudicarli; e questo divide la nostra ricerca in due parti distinte. Passiamo senz'altri preamboli alla parte descrittiva.

Questa dovrebbe formare la porzione più gradevole del compito di queste Conferenze. Alcuni piccoli tratti, è vero, potranno forse essere un poco penosi, e mostrarci la natura umana in una luce un po' patetica, ma in complesso l'ufficio nostro sarà piacevole, poichè i frutti migliori dell'esperienza religiosa sono fra le cose migliori che la storia ci mostri. È altissimo il concetto in cui sono stati sempre tenuti; qui, se in alcun luogo, troviamo la vita genuinamente valorosa; e richiamare alla mente una successione di esempi del genere di quelli fra i quali ci siamo trovati ultimamente,

significa sentirsi incoraggiati, sollevati e immersi in un'atmosfera morale superiore.

I voli più alti della carità, della devozione, della fiducia, della pazienza, del coraggio, ai quali si siano librate le ali della natura umana, presero le loro mosse dagli ideali religiosi. Non saprei citare, a questo proposito, nulla di meglio delle osservazioni che il Sainte-Beuve fa nella sua « Storia di Port-Royal » sugli effetti delle conversioni o dello stato di grazia.

« Anche dal punto di vista puramente umano », scrive Sainte-Beuve, « il fenomeno della grazia deve ancora apparire abbastanza straordinario, importante e raro, tanto per la sua natura che pei suoi effetti, da meritare un esame assai minuto. Per esso infatti l'anima arriva ad un certo stato fisso ed invincibile, genuinamente eroico, dal quale procede l'esecuzione dei più grandi fatti che le avvenga di compiere. Attraverso tutte le forme più differenti di comunione, tutte le diversità dei mezzi che contribuiscono a produrre questo stato, si tratti di un giubileo, di una confessione generale, di una preghiera o di un'effusione solitaria, qualunque sia, in breve, il luogo e l'occasione, è facile riconoscere che si tratta di un unico stato nel suo spirito e nei suoi frutti. Passate un poco oltre la diversità delle circostanze, e vi risulterà evidente che nei Cristiani delle diverse epoche è sempre una stessa ed unica modificazione, quella che essi subiscono: esiste veramente un solo, identico e fondamentale spirito di pietà e di carità, il quale è comune a tutti coloro che hanno ricevuto la grazia; uno stato interno, che anzitutto è fatto di amore e di umiltà, di fede infinita in Dio, di severità per se stesso, unita a tenerezza per gli altri. I frutti particolari a questa condizione dell'anima hanno in tutti lo stesso sapore, sotto distanti soli, in ambienti differenti, in Santa Tesera d'Avila come in qualunque fratello Moravo di Herrnhut » (1).

Sainte-Beuve, parlando così, pensava soltanto alle forme più spiccate di rigenerazione, le quali, naturalmente, saranno le più istruttive anche per noi. Questi devoti hanno avuto spesso un corso di vita così differente da quello degli altri uomini, che, giudicandoli alla stregua delle leggi generali, potremmo essere tentati di considerarli come aberrazioni mostruose dalle vie della natura; perciò comincio dal porre una questione di psicologia generale: Quali sono le condizioni interne le quali possono far sì che un carattere umano differisca così profondamente da un altro?

---

(1) SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, vol. I, pag. 95 e 106 (passim).

Soggiungo subito che quando si parla del carattere come di qualche cosa di separato dall'intelletto, le cause della diversità umana stanno principalmente nelle *differenze di suscettibilità all'eccitamento emozionale*, e negli *impulsi ed inibizioni differenti* che esse trascinano con sè. Permettetemi di spiegarmi. In tesi generale la nostra attitudine morale e pratica ad un dato momento è sempre la resultante di due ordini di forze che si trovano entro di noi, impulsi che ci spingono in un senso ed ostruzioni od inibizioni che ci trattengono indietro. « Sì! sì! » dicono gli impulsi; « No! no! » dicono le inibizioni. Poche persone che non abbiano mai riflettuto espressamente su questo argomento, possono comprendere con quale costanza questo fattore dell'inibizione incomincia su di noi, come ci contenga e ci plasmi mediante la sua pressione restrittiva, quasi come se fossimo fluidi colati in un vaso. Una tale influenza è così continua, che diviene subcosciente. Tutti voi, per esempio, sedete qui davanti a me in preda ad una certa costrizione, nè menomamente ve ne accorgete, in causa dell'influenza dell'occasione. Se foste soli nella vostra stanza, ognuno di voi si accomoderebbe meglio sulla sedia, assumerebbe un'attitudine più libera e più comoda. Le convenzionalità e le relative inibizioni, però, si lacerano come ragnatele se sopravviene qualche forte eccitamento emozionale. Ho veduto un elegantone uscire nella via colla faccia insaponata, perchè una casa dall'altra parte della via era in fiamme; ed una donna non esiterà a mostrarsi in camicia fra estranei solo che si tratti di salvare la vita del suo bambino, o la sua. Prendete, in generale, la vita di una donna che apprezzi i suoi comodi. Essa cederà a tutte le inibizioni suggerite dalle sensazioni poco piacevoli: si tratterrà molto in letto al mattino, vivrà di thè e di bromuri, non uscirà pel freddo, ecc. Ogni difficoltà la trova obbediente ai suoi: « No! ». Ma che questa donna divenga madre: che cosa avverrà? Dominata dall'eccitamento materno, essa ora affronta risolutamente le veglie, le fatiche, il lavoro, senza un istante di esitazione, senza una parola di lamento. Il potere inibitivo del dolore o delle sensazioni spiacevoli è annullato, dovunque l'interesse del bambino è in questione. Gli inconvenienti prodotti da questa piccola creatura diventano, come dice James Hinton, il centro corrusco di una grande gioia, e ora sono proprio, fra le condizioni reali, quelle che dànno la gioia più profonda.

È questo un esempio di ciò che avete già imparato a conoscere

come « il potere espulsivo di un'affezione superiore ». Ma che questa affezione sia superiore o inferiore, l'effetto è il medesimo, finchè l'eccitamento che esso determina è sufficentemente energico. In uno dei suoi racconti Henry Dummond narra di un'innondazione avvenuta in India, per cui dalle acque emergeva solo una collinetta sormontata da una capanna; questa divenne perciò il rifugio di diversi animali selvatici e di rettili, oltre che delle persone che vi si trovavano. Ad un dato momento una tigre reale del Bengala si avvicinò nuotando all'isoletto, lo raggiunse, e ansante si accovacciò come un cane in mezzo a tutti, animata ancora da una tale ansia di terrore, che uno degli Inglesi potè senza scomporsi prenderla di mira con un fucile e farle saltare le cervella. La consueta ferocia dell'animale era quindi temporaneamente soppressa dall'emozione della paura divenuta sovrana, la quale formava così un centro nuovo pel carattere dell'animale.

Spesso nessuno stato emozionale è sovrano, ma diversi contrari si mescolano assieme. In tal caso i « Sì » e i « No » sono contemporaneamente uditi, ed è la « volontà » che vien chiamata a risolvere la contesa. Prendete, per esempio, un soldato in battaglia: mentre il timore di essere ritenuto un codardo lo sforza ad avanzare, la sua paura lo spinge a darsela a gambe, e le sue tendenze all'imitazione lo spingono in diverse direzioni, se sono diversi gli esempi che i suoi compagni gli offrono. La sua persona diviene allora la sede di un numero grande di interferenze; ed egli può rimanere esitante per lungo tempo, semplicemente perchè nessuna emozione speciale prevale in lui. Esiste però un acme di intensità, che, raggiunto da un'emozione, la rende sovrana, sola efficiente, in modo da spazzar via tutti gli antagonisti con tutte le loro inibizioni. La furia della carica dei suoi compagni, una volta cominciata, darà quest'acme di coraggio al soldato: il panico della loro ritirata gli darà l'acme della paura. In questi eccitamenti straordinari le cose abitualmente impossibili divengono naturali perchè le inibizioni vengono soppresse. Non solo non si ode il loro « No, no! », ma esso non esiste neppure. Gli ostacoli allora sono come i cerchi di carta velina che vengono apposti al cavaliere nel circo — non costituiscono un impedimento; — l'onda è più alta della diga che essi oppongono. « Vadano all'elemosina se hanno fame! » — grida il granatiere, affranto per la cattura del suo Imperatore, quando gli si rammentano la moglie e i figli: e si sa di uomini i quali,

chiusi nella folla in un teatro in fiamme, si sono aperti una strada a colpi di coltello (1).

Un genere di eccitabilità emozionale è straordinariamente importante per la formazione del carattere energico, in grazia del potere particolarmente distruttivo che possiede per le inibizioni. Alludo a ciò che nella sua forma inferiore è semplice irascibilità, tendenza all'indignazione, temperamento combattivo, pugnace; e sotto forme meno grossolane si manifesta nell'impazienza, nel carattere chiuso, serio, severo. Severità significa volontà di vivere energicamente, anche se questa energia debba riuscire dolorosa. Il dolore può essere dolore per altrui o per la persona stessa, ciò fa poca differenza: perchè, quando l'individuo è animato dalla passione efficace, mira a spezzare qualche cosa, non importa di chi o che cosa. Nulla può annientare una inibizione così irresistibilmente come l'ira; perchè, come Moltke dice della guerra, la sua essenza è pura e semplice distruzione. È questo ciò che fa di essa un alleato così prezioso per ogni altra passione. Le più dolci delizie vengono calpestate con un piacere feroce, non appena si presentano come impedimenti ad una causa che può dar la via alle più violente indignazioni nostre. Non costa nulla allora cancellare vecchie amicizie, rinunciare ad antichi privilegi e a possessi, spezzare ogni legame sociale. È piuttosto nella penuria e nella desolazione che si trova un'acre gioia; e ciò che vien chiamato fiacchezza

(1) « L'amore non sarebbe amore — dice Bourget — se non potesse spinger un individuo al delitto; — ed altrettanto si potrebbe dire di ogni altra passione ». (SIGHELE, *Psychologie des sectes,* pag. 136). In altre parole, le grandi passioni annullano le comuni inibizioni create dalla « coscienza ». E, per converso, fra tutti gli esseri criminali, fra i falsi, i vigliacchi, i sensuali o i crudeli che attualmente esistono, non ve n'è forse alcuno di cui gli istinti criminali non possano in qualche data circostanza venire dominati da un'altra emozione, di cui quel carattere è suscettibile, purchè soltanto quest'altra emozione divenga sufficientemente intesa. In questa categoria speciale di persone, la paura è l'emozione che dà più comunemente quel resultato. Essa può sostituire la coscienza, e può venire a buon diritto classificata come un'emozione superiore. Se siamo in punto di morte, o se possiamo ritenere vicino un giorno di giudizio, con quale fretta mettiamo in ordine la nostra casa morale! — non sappiamo più comprendere come mai il peccato abbia potuto esercitare un po' di tentazione su di noi! L'antico Cattolicismo dal fuoco infernale sapeva bene il modo di trarre dalla paura tutto il suo equivalente nel senso dei frutti del pentimento e il suo pieno valore per la conversione.

di carattere sembra consistere in moltissimi casi in un'inettitudine per queste forme di sacrifizio, di cui l'Io inferiore dell'individuo e le sue debolezze debbono così spesso rimanere le vittime (1).

Fin qui ho parlato delle modificazioni temporanee indotte da eccitamenti oscillanti nella medesima persona. Le differenze di carattere, però, relativamente fisse, delle diverse persone, si spiegano in un modo esattamente simile. In un uomo che possieda una disposizione speciale ad una data forma di emozioni, vi sono intere serie di inibizioni che abitualmente vaniscono, mentre perdurano efficaci in altri uomini, ed altre sorta di inibizioni prendono il loro posto. Quando una persona possiede un genio innato per certe emozioni, la sua vita differisce stranamente da quella degli individui ordinari, poichè nessuno dei loro correttivi ordinari può frenare lui. Quegli invece che semplicemente *aspira* ad un tipo di carattere, — mentre l'amatore naturale, il combattente o il riformatore, in cui la passione è un dono naturale, si fanno innanzi, — mostra soltanto la disperata inferiorità inerente all'azione volontaria in confronto a quella istintiva. Egli deve volta per volta vincere le proprie inibizioni, mentre il genio che reca innata in sè la passione sembra che non le risenta affatto: egli è indenne di tutto quel logorio interno e di quel consumo nervoso. Per un Fox, un Garibaldi, un generale Booth, un John Brown, una Luise Michel, un Bradlaugh, quegli ostacoli che sono onnipotenti per tutti coloro che li circondano sono come inesistenti. Se tutti gli altri li considerassero a questo modo, gli eroi sarebbero in numero molto maggiore, perchè molti posseggono il desiderio di vivere per ideali analoghi, e soltanto manca loro quel dato grado di furia che sopprima le inibizioni (2).

---

(1) Esempio: Benjamin Costant è stato citato spesso come un mirabile esempio di intelligenza superiore associata ad un carattere inferiore: « Nulla vi è mai stato di così ridicolo quanto la mia indecisione. Ora il matrimonio, ora la solitudine; ora la Germania ed ora la Francia, esitazioni su esitazioni, e tutto perchè, in fondo, *sono incapace di rinunciare ad alcunchè* ». — Egli non sa « divenire pazzo » per nessuna delle sue alternative; e l'avvenire di un uomo dominato da un'amabilità così universale è senza speranze.

(2) La grande cosa che le grandi eccitabilità conferiscono è *il coraggio*; e l'addizione o la sottrazione di una certa dose di questa qualità fa un uomo differente, una vita diversa. Svariati sono gli eccitamenti che fanno nascere in noi il corag-

La differenza fra il volere ed il semplice desiderare, fra l'avere degli ideali creatori e degli ideali non fatti d'altro che di lamenti e di rimpianti, dipende quindi interamente soltanto, o dalla somma di forza, di pressione che continuamente spinge il carattere nella direzione ideale, o dalla somma di eccitamento ideale transitoriamente acquistato. Data una certa somma di amore, di indignazione, di generosità, di magnanimità, di ammirazione, di lealtà o di entusiasmo pel sacrifizio, il resultato è sempre lo stesso. Quel groviglio di ostruzioni codarde, che nelle persone timide e negli individui poveri di energia costituiscono altrettanti invincibili impedimenti all'azione, si dilegua improvvisamente. I nostri convenzionalismi (1), la nostra vanità, la nostra indolenza, la nostra infingardaggine, il nostro bisogno di aver dei precedenti, di ottener dei permessi, delle guarentigie, delle assicurazioni, i nostri sospettucci, le nostre timidità, le nostre disperazioni, dove se ne

---

gio. La speranza fiduciosa, l'esempio ispirante, l'amore, la collera. In certe persone esso è congenitamente così elevato, che il semplice apparire del pericolo lo mette in atto, sebbene il pericolo appunto sia per la maggior parte degli uomini il grande inibitore di ogni azione. « L'amore delle avventure » diviene per tali persone una passione dominante ». « Io credo », dice il generale Skobeleff, « che la mia bravura consti semplicemente della passione e allo stesso tempo del disprezzo del pericolo. Il rischio della vita mi dà il più esagerato rapimento. E quanti meno sono a condividere questo pericolo, e tanto più esso mi attrae. È indispensabile che il mio corpo partecipi al fatto, perchè il mio eccitamento sia completo. Ogni cosa intellettuale mi appare come una cosa riflessa: ma un incontro da uomo a uomo, un duello, un pericolo in cui possa cacciarmi a capo fitto, mi attrae, mi sospinge, mi inebria. Ne vado pazzo, l'amo, l'adoro. Corro in cerca del pericolo, come altri corre dietro le donne; e vorrei che non cessasse mai. E se anche fosse sempre il medesimo, mi procurerebbe sempre un nuovo piacere. Quando mi caccio in un'avventura in cui spero di trovarlo, il mio cuore palpita per l'incertezza: vorrei affrettarlo e nello stesso tempo ritardarlo. Una specie di tremito penoso e delizioso ad un tempo mi scuote: la mia intera natura corre incontro al pericolo con un tale impeto, che la mia volontà tenterebbe invano di resistere » (JULIETTE ADAM, *Le Gén. Skobeleff*, « Nouvelle Revue », 1886). Skobeleff fa l'effetto di un feroce egoista: ma il generoso Garibaldi, invece, giudicando dalle sue « Memorie », visse nell'emozione costante di un simile eccitamento a ricercare il pericolo.

(1) Cfr. il caso citato a pag. 60 in cui l'autore descrive quello che aveva provato comunicando colla Divinità, dicendo che consiste « semplicemente in *un temporaneo svanire di tutti i convenzionalismi che abitualmente circondano e velano la mia esistenza* ».

sono andate? Spezzate come ragnateli, scomparse come scompare la nebbia al sole:

> « Wo sind die Sorge nun und Noth
> Die mich noch gestern wollt' erschlaffen?
> Ich schäm' mich dess' im Morgenroth ».

L'onda che ci trasporta li sommerge così facilmente, che il loro contatto non è avvertito. Liberati da essi noi galleggiamo, spaziamo nell'aria e cantiamo. Questo aprirsi come di un'aurora, questo sollievo generale dà a tutti i nostri ideali creatori una qualità di pienezza e di gioia, la quale non è mai così completa come quando l'emozione che la determina e la regola è d'ordine religioso. Il vero monaco, scrive un mistico italiano, non prende nulla con sè fuorchè la sua lira.

Abbandoniamo ora queste generalità psicologiche per volgerci a quei frutti della condizione religiosa i quali formano l'oggetto speciale della presente Conferenza. L'uomo che vive facendo centro della sua energia personale la religione, e si sente animato da entusiasmo spirituale, differisce dal suo Io carnale precedente in modi perfettamente definiti. Il nuovo ardore che infiamma il suo petto consuma i « No! » inferiori che prima lo occupavano, e lo mantiene immune dall'infezione che potrebbe venire da ciò che è la porzione strisciante dell'essere suo. Le magnanimità un tempo impossibili divengono facili; i convenzionalismi poltroni, i vili incentivi un tempo tiranneggianti, non tengono più il campo. La muraglia di pietra entro di lui è caduta, si è ammollita la durezza del suo cuore. Ciascuno fra noi può, secondo me, immaginare questo, richiamandosi alla memoria lo stato d'animo di quei momenti transitori di commozione in cui siamo gettati talvolta, sia dalle combinazioni della vita reale, sia da qualche produzione teatrale o da qualche romanzo. Specialmente se ci avviene di piangere! Perchè in tal caso è come se le nostre lacrime irrompessero attraverso qualche vecchia diga interiore, e trascinassero seco loro ogni specie di antichi peccati, di scorie morali, lasciandoci mondi e molli di cuore ed aperti ad ogni più nobile suggestione. Nel maggior numero di noi l'abitudinaria durezza di cuore torna rapidamente, ma questo non avviene nelle persone di vita santa. Molti santi, anche se del tipo energico come Teresa o il Loyola, hanno posseduto ciò che

tradizionalmente la Chiesa onora come una grazia speciale, il cosidetto dono delle lacrime. In queste persone sembra che la commozione abbia regnato quasi ininterrottamente. Ciò che avviene per le lacrime e la commozione, avviene per altre forme di esaltazione. Il loro regno può venire per evoluzione graduale o mediante una crisi; ma nell'uno e nell'altro caso può darsi che sia « venuto per rimanere ».

Alla fine della Conferenza precedente abbiamo veduto come questa permanenza si verifichi a riguardo del valore generale della visione superiore, anche se talora nel flusso e riflusso dell'eccitamento emozionale motivi più bassi arrivano momentaneamente a prevalere, ed anche se si verificano dei ritorni indietro. Ma che quelle tentazioni inferiori possano rimanere completamente annullate, indipendentemente dalle emozioni transitorie e come per una trasformazione della natura abituale dell'uomo, è dimostrato da prove documentarie in certi casi. Avanti di metterci pel *mare magnum* della storia naturale generale del carattere rigenerato, permettetemi di dimostrarvi con qualche esempio questo fatto curioso. I più numerosi sono quelli degli ubriaconi ravvedutisi. Ricordate certo il caso dell'Hadley nell'ultima Conferenza; la Jerry Mc. Auley Water Street Mission ne offre numerosissimi esempi (1). Ricordate forse ancora quel laureato di Oxford, che si convertì alle tre del pomeriggio e che si ubbriacò nel campo del fieno il giorno appresso ma dopo fu per sempre perfettamente guarito. « Da quest'ora il demone del bere non ha avuto più terrori per me. Non ho mai più bevuto, nè mai più ho avvertito il bisogno di bere. Lo stesso mi accadde per la mia pipa... il desiderio di essa in un attimo se ne andò e non è più ritornato. E così dicasi di ogni altro peccato noto, ogni volta la guarigione essendo rimasta stabile e completa. Dalla mia conversione in poi non ho sofferto più alcuna tentazione ».

Nella collezione dei manoscritti dello Starbuck si trova un caso analogo:

« Entrai nel vecchio Adelphi Theatre, dove si teneva una riunione sacra... e cominciai dicendo: « Signore, Signore, debbo ottenere questa be-

---

(1) « Il solo rimedio radicale che conosco per la dipsomania è la religiomania » è un detto che ho sentito ripetere da diversi medici.

nedizione... ». Allora ciò che fu per me una voce udibile disse: « Consenti ad abbandonare ogni cosa al Signore? » — e, domanda sopra domanda (a cui rispondeva sempre: « Sì, o Signore, sì, o Signore! »), continuò finchè si arrivò a questa: « E perchè non l'accetti *ora*? » a cui risposi: « Così sia, Signore ». — Non provai alcuna gioia particolare, mi sentivo soltanto pieno di fiducia. In quel punto la riunione terminava, e quando fui in istrada incontrai un signore che fumava un sigaro eccellente: una nuvola di fumo mi arrivò sul viso, ed io l'aspirai con calma; grazie a Dio tutti i miei desiderî se n'erano andati. Poi, mentre camminavo lungo la via, passando davanti a delle taverne da cui uscivano ondate di profumo di liquori, sentii che tutto il gusto e tutto il bisogno che ero solito provare per quell'esecrabile sostanza se n'erano andati. Gloria a Dio!... Ma per dieci o dodici anni (dopo quel fatto) ero avvilito per continui alti e bassi. Il desiderio dei liquori non si ridestò però più in me ».

Il caso classico del Colonnello Gardiner è quello di un uomo guarito in un'ora da ogni tentazione d'ordine sessuale. Al sig. Spear il Colonnello raccontava: « Guarii realmente di ogni inclinazione a quel peccato a cui ero stato talmente dedito, che non avrei mai pensato di guarirne, se non tirandomi una palla nella testa: ed ogni desiderio ed ogni inclinazione a quel peccato scomparve come se fossi ridivenuto un bambino da latte; nè fino ad oggi quella tentazione si è ripresentata ». Webster si esprime sul medesimo soggetto nel modo seguente: « Avevo spesso udito il colonnello raccontare che egli era stato molto portato ai piaceri della carne, prima di accostarsi alla religione; ma che, appena fu illuminato dall'alto, sentì che la potenza dello Spirito Santo trasformava la sua natura così meravigliosamente, che la sua santificazione sotto questo riguardo apparve più notevole che sotto a qualunque altro » (1).

Un'abolizione così rapida di impulsi e propensioni antiche ci richiama così insistentemente i risultati che sono stati ottenuti mediante la suggestione ipnotica, che riesce difficile non pensare che una parte decisiva in simili improvvisi mutamenti di cuore non sia rappresentata da influenze subliminali, appunto come avviene nell'ipnotismo (2). La terapia suggestiva abbonda di racconti di

---

(1) DODDRIDGE, *Life of Col. James Gardiner*, London, Religious Tract Society, pag. 23-32.

(2) Nel libro dello Starbuck, per esempio, troviamo un caso in cui un « au-

guarigioni, ottenute in pochi minuti, da cattive abitudini inveteratissime, contro le quali il paziente, lasciato alle influenze morali e fisiche ordinarie, aveva lottato invano. Tanto l' ubbriachezza come i vizi sessuali sono stati guariti a questo modo, e sembra che sia una prerogativa dell'azione esercitata per la via del subliminale quella di determinare modificazioni relativamente stabili. Se la grazia di Dio opera miracolosamente, essa probabilmente opera attraverso la via del subliminale. Resta però da spiegare *come* tali operazioni avvengano in questa regione; ma sarà bene ora che trascuriamo completamente il *processo* di trasformazione, — lasciandovi, se vi piace, una gran parte di mistero psicologico o teologico, — per volger la nostra attenzione ai frutti della condizione religiosa, senza curarci del modo come questi possano essere stati prodotti (1).

---

tomatismo sensoriale » determinò improvvisamente ciò che preghiere e risoluzioni erano state incapaci di ottenere. Il soggetto, una donna, scrive: — « A quarant'anni circa mi provai a cessare di fumare, ma il desiderio mi dominava e mi manteneva in suo potere. Piangevo, pregavo e promettevo a Dio di cessare, ma non vi riuscivo. Avevo fumato per quindici anni. A cinquantatrè anni, mentre un giorno sedevo fumando presso il focolare, una voce arrivò fino a me. Non l'ascoltai cogli orecchi, ma come la voce di un sogno e come uno sdoppiamento del pensiero. La voce diceva: « Luisa, smetti di fumare ». Allora m'alzai, posai la pipa sul porta-pipe e non fumai più, nè mai più desiderai di farlo. Il desiderio se n'era andato come se non avessi mai toccato tabacco. La vista di altri che fumino o l'odore di tabacco non mi ha procurato mai il menomo desiderio di assaggiarlo di nuovo ». *The psychology of religion*, pag. 149.

(1) Lo Starbuck spiega in termini fisiologici questa distruzione radicale di antiche influenze, descrivendole come un'interruzione della connessione fra centri cerebrali superiori e inferiori. « Questa condizione » egli dice, « in cui i centri di associazione connessi colla vita spirituale sono separati dai centri inferiori, si riflette spesso nelle parole con cui i corrispondenti descrivono ciò che provano... Per esempio: Le tentazioni dall'esterno seguitano ancora ad assalirmi, ma all'interno non vi è nulla che risponda loro ». L'Io qui è identificato completamente coi centri superiori, la cui qualità sensibile è quella di essere interiori. Un altro scrive: « Da allora, sebbene Satana continui a tentarmi, esiste come un muro di bronzo per cui i suoi dardi non possono colpirmi ». Certamente esclusioni funzionali di questo genere debbono avvenire nell'organo cerebrale. Ma dal lato accessibile all'introspezione la loro condizione causale non è altro che un certo grado di eccitamento spirituale, che finisce per divenire così elevato e forte da riuscire sovrano: e si deve francamente confessare che non possiamo sapere esattamente perchè e come si manifesti tale

Il nome collettivo pei frutti maturi della religione in un carattere è la « santità di vita » (1). Il carattere dell'uomo « santo » è quel carattere per cui le emozioni spirituali sono il centro ordinario dell'energia personale; ed esiste una specie di fotografia composita della universa santità spirituale, sempre la stessa in tutte le religioni di cui si possono agevolmente delineare i tratti (2).

---

sovranità in una persona e non in un'altra. Possiamo soltanto aiutare illusoriamente la nostra immaginativa per mezzo di analogie meccaniche.

Se dovessimo concepire, per esempio, la mente umana, colle sue diverse possibilità di equilibrio, come un poliedro a superfici piane su cui esso potesse riposare, potremmo assimilare le rivoluzioni mentali alle rivoluzioni spaziali di un simile corpo. Sollevato, per esempio, mediante una leva, da una posizione in cui si trovi sulla superficie A, per esempio, esso per un istante si troverà in una posizione instabile, a mezz'aria, e se la leva cesserà di sostenerlo esso ricadrà indietro nell'antica posizione sotto l'impulso continuativo della gravità. Ma se esso è fatto ruotare abbastanza perchè il suo centro di gravità oltrepassi completamente la superficie A, il corpo ricadrà poniamo, sulla superficie B, per rimanervi stabilmente. Le spinte della gravità nella direzione A sono cessate, e possono ora venire trascurate. Il poliedro è divenuto immune contro una ulteriore attrazione nella direzione loro.

In questa similitudine la leva può corrispondere alle influenze emozionali che agiscono nel senso di una nuova vita, e l'effetto iniziale della gravità alle inibizioni antiche. Fintantochè l'influenza emozionale non raggiunge un certo grado di efficacia, le alterazioni che essa determina non sono che instabili, e l'uomo ricade nella sua attitudine di prima. Ma quando la nuova emozione raggiunge una certa intensità, si oltrepassa un « punto critico » e ne deriva una irreversibile rivoluzione, che equivale alla produzione di una natura nuova.

(1) Adopero questo vocabolo malgrado un certo profumo di « santocchieria » e di « untuosità chiesastica » che lo accompagna talvolta, perchè nessun'altra parola suggerisce altrettanto bene la esatta combinazione degli affetti che andremo descrivendo.

(2) « Si troverà », dice il Dottor W. R. Inge (nelle sue Conferenze sul *Misticismo Cristiano*, London, 1899, pag. 326), « che uomini di preeminente santità di vita concordano mirabilmente in quello che ci raccontano. Essi dicono di essere arrivati ad un'irremovibile convinzione, che non si basa su inferenze ma sull'esperienza immediata, che Dio è uno spirito col quale lo spirito umano può comunicare: che in Lui essi ritrovano tutto quanto possono immaginare di buono, di vero e di bello: che essi possono vedere dappertutto nella natura la sua impronta, e sentirne in se stessi la presenza come la vera vita della loro vita; per modo che nella proporzione in cui trovano se stessi, essi trovano pure Lui. Essi ci dicono che ciò che ne separa da Lui e dalla felicità, è anzitutto l'egotismo in tutte le sue varietà: poi, la sensualità in tutte le sue forme; che queste sono le vie dell'oscurità e della morte, le quali ci nascondono la faccia di Dio; mentre la via del giusto è come una luce splendente, che splende sempre di più fino allo splendore di un giorno perfetto.

Essi sono:

1. Un senso di trovarsi in una vita più ampia di quella degli interessi meschini ed egoistici di questo mondo; ed una convinzione, non semplicemente intellettuale ma quasi sensibile, dell'esistenza di una Potenza Ideale. Nello stato di santità Cristiana questo potere viene sempre personificato in Dio: ma gli ideali morali astratti, le utopie civili e patriottiche, le visioni interiori di santità o di diritto, possono venire sentiti come i veri signoreggiatori ed ampliatori della nostra vita, secondo i modi che io descrissi nella Conferenza sulla Realtà dell'Invisibile (1).

---

(1) L'« entusiasmo per l'umanità » può condurre ad una vita che per molti rispetti coincide con quella della santità cristiana. Considerate queste regole proposte ai membri della « Union pour l'action morale » nel *Bulletin de l'Union,* Avril 1-15, 1894; cfr. pure « *Revue bleue* », *Août,* 1892.

« Vogliamo mostrare in noi stessi l'utilità della regola, della disciplina, della rassegnazione e della rinuncia: vogliamo spiegare la necessaria perpetuità del dolore ed illustrarne la funzione creatrice. Vogliamo muover guerra al falso ottimismo: alla vile speranza di una felicità che ci si offra bella e fatta e indipendente da noi, alla nozione di una salvezza da ottenersi per mezzo del solo sapere o della sola civiltà materiale, vano simbolo essendo questa di civiltà, ordinamento esterno precario, male adatto a sostituire l'intima unione ed il consenso delle anime. Vogliamo ancora muovere guerra alla cattiva morale nella vita pubblica come in quella privata; al lusso, alla sazietà, al raffinamento eccessivo, a tutto ciò che mira ad accrescere la dolorosa, immorale ed antisociale moltiplicazione dei nostri bisogni, a tutto ciò che eccita l'invidia e il disgusto dell'anima della gente comune e conferma la nozione che il fine principale della vita è la libertà di godere. Vogliamo predicare coll'esempio il rispetto dei superiori e degli eguali, il rispetto di tutti; la semplicità affettuosa nei rapporti cogli inferiori e colle persone insignificanti; l'indulgenza quando si tratta soltanto dei nostri bisogni, la fermezza quando si tratta di esigere d'adempimento dei doveri verso altri o verso la generalità.

« Perchè il popolo è quale contribuiamo a formarlo: i suoi vizi sono i nostri, ammirati, invidiati o copiati; per cui, se ricadono con tutto il loro peso su di noi, non è che giusto.

« Noi vietiamo a noi stessi ogni ricerca di popolarità, ogni ambizione di apparire persone di importanza. Ci impegniamo ad astenerci dalla falsità in tutte le sue gradazioni. Promettiamo di non creare nè incoraggiare illusioni, per quanto è possibile, con ciò che diciamo o scriviamo. Ci promettiamo scambievolmente sincerità attiva, che cerca di vedere chiaramente la verità e che non esita mai a dichiarare ciò che vede.

« Promettiamo di resistere deliberatamente all'onda incalzante della moda, alle frenesie come ai pànici del pubblico, a tutte le forme di debolezza e di paura.

2. Un senso dell'amichevole continuità di quella potenza ideale colla nostra vita, ed una remissione volonterosa al dominio di essa.

3. Un'immensa libertà e superiorità man mano che i confini dell'Io limitatore vaniscono.

4. Una tendenza del centro emozionale a spostarsi verso gli affetti simpatizzanti ed armoniosi, verso i « si, si », e lontano dai « no », ogni qual volta si tratti di richieste degli « Io » non nostri.

Tali condizioni interne fondamentali hanno delle conseguenze pratiche caratteristiche, come queste:

a) *L'Ascetismo.* — La rinuncia può divenire così appassionata, da trasformarsi in un'auto-immolazione. Essa può allora padroneggiare talmente le ordinarie inibizioni della carne, che i santi provano un piacere positivo nel sacrifizio ascetico, in quanto esso misura il grado della loro dedizione alla potenza superiore.

b) *La Forza d'animo.* — Il senso di ampliamento, di dilatazione della vita può rapirci talmente, che i motivi personali e le inibizioni, d'ordinario onnipotenti, divengono troppo insignificanti per essere avvertiti, e nuove possibilità si aprono di pazienza e di fortezza. Le paure e le ansietà scompaiono, sostituite da una dignitosa equanimità. Allora, venga il paradiso, venga l'inferno, ciò non fa più nulla!

c) *La Purità.* — Lo spostarsi del centro emozionale reca con sè anzitutto un aumento di purità. La sensibilità per le disarmonie spirituali si affina e diviene un bisogno quello di purificare l'esistenza da ogni elemento brutale e sensuale. Le occasioni di contatti con tali elementi vengono evitate: una vita veramente santa deve approfondire la sua consistenza spirituale e mantenersi illibata dal mondo. In alcuni temperamenti questo bisogno di purità di spirito prende una forma ascetica e le debolezze della carne vengono trattate con una severità indefettibile.

« Ci vietiamo assolutamente l'uso del sarcasmo. Delle cose serie parleremo seriamente e senza sorridere, senza scherzi e senza l'apparenza dello scherzo; e così pure di tutte le cose, perchè ci sono anche modi serî di essere leggero di cuore.

« Vogliamo metterci avanti sempre per ciò che siamo, semplicemente e senza false umiltà, non meno che senza pedanterie, affettazioni e vanagloria ».

d) La Carità. — Lo spostarsi del centro emozionale produce in secondo luogo un aumento di carità, affettuosa sollecitudine pei compagni di catena. I motivi abituali d'antipatia, che per solito stabiliscono limiti così ristretti all'affettuosità fra gli uomini, sono inibiti del tutto. Il santo ama i suoi nemici, e tratta i più sudici mendicanti come fratelli.

Debbo ora fornire qualche illustrazione concreta di questi frutti dell'albero spirituale. La sola difficoltà sta nella scelta, perchè essi sono oltremodo abbondanti.

Siccome sembra che il fatto fondamentale nella vita spirituale sia il senso della Presenza di un Potere superiore ed amico, prenderò le mosse da questo.

Nei racconti che abbiamo riferito di conversioni avvenute, vedemmo come il mondo possa apparire splendido e trasfigurato agli occhi dell'individuo convertito, e, a parte anche qualunque fatto acutamente religioso, noi tutti abbiamo momenti in cui la vita universale sembra avvolgerci di un'aura di amicizia (1). Giovani e pieni di salute, in estate, nei boschi o sulle montagne, si hanno dei giorni in cui sembra che la stagione mandi mormorii ininterrotti di pace, ore in cui la bontà e la bellezza dell'esistenza ci avvolgono come un clima caldo e sereno, e risuonano entro di noi come se i nostri orecchi interiori si accordassero dolcemente col sicuro ritmo del mondo. Thoreau scrive:

« Una volta, pochi giorni dopo che ero andato nei boschi, per un'ora dubitai che la vicinanza dell'uomo non fosse essenziale ad una vita serena e sana. Esser solo mi pareva piuttosto spiacevole. Ma, durante una lieve pioggerella, mentre ero in preda a questi pensieri, divenni improvvisamente conscio di una dolce e benefica socievolezza che trovavo nella Natura, nello stesso crepitio delle goccie, in ogni aspetto, in ogni suono che circondava la mia casa; provai improvvisamente una tale amicizia infinita ed invincibile, quasi un'atmosfera, che tutti gli immaginarî vantaggi della vicinanza umana divennero insignificanti, e non vi ho più pensato da allora in poi. Ogni più piccolo ago di pino si espandeva, si gonfiava di simpatia per me, diveniva mio amico. Ero così nettamente conscio della presenza

(1) [Cfr. CARDUCCI, *Il canto dell'amore*: « Io non so che si sia ma di zaffiro — sento che ogni pensiero oggi mi splende, ecc. ». N. d. T.].

di qualche cosa di famigliare nella natura, che pensai che nessun luogo da quel momento in poi avrebbe potuto più divenirmi estraneo » (1).

Nella coscienza Cristiana questo senso di amicizia avvolgente si presenta più personale e più definito. « Il compenso », scrive un autore tedesco, « per la perdita di questo senso di indipendenza personale cui l'uomo rinunzia così mal volentieri, è la scomparsa di ogni *paura* dalla vita dell'individuo, il sentimento di una *sicurezza* interiore assolutamente indescrivibile ed inesplicabile che si può soltanto provare, ma che, provato una volta, non si dimentica più » (2).

Trovo un'eccellente descrizione di questo stato mentale in un sermone del Voysey:

« È l'esperienza di migliaia e migliaia di anime fiduciose, che questo senso dell'infallibile presenza di Dio in essi quando escono e quando rientrano in casa, notte e giorno, è una sorgente di riposo assoluto e di calma fiduciosa. Esso caccia via ogni paura di quanto possa loro accadere. Questa vicinanza di Dio è una costante garanzia contro al terrore ed all'ansia. Non già che essi siano certi della salvezza fisica, e che si sentano protetti da un amore negato ad altri, ma essi si trovano in una stato mentale egualmente pronto alla salvezza ed all'offesa. Se è l'offesa che li colpisce, saranno lieti di sopportarla, perchè il Signore è il loro padrone e nulla può colpirli se Egli non voglia. E se tale è il suo volere, l'offesa è una benedizione per essi, non più una calamità. Così, e così soltanto, l'uomo fiducioso è protetto dal male. E, per citarne uno, io stesso — che pur non sono affatto un individuo dalla pelle dura o dai nervi insensibili — sono assolutamente lieto di questo ordinamento, nè desidero altra sorta di immunità dal pericolo e dalla catastrofe. Pur essendo non meno sensibile al dolore dell'organismo più delicatamente vibrante che si possa immaginare, sento tuttavia che la parte peggiore di esso è vinta, e che l'aculeo ne è stato interamente tolto, mercè il pensiero che Dio è il nostro padrone amoroso e vigilante, e che nulla può toccarci quando Egli non voglia » (3).

Nella letteratura religiosa sono numerose le espressioni ancora più accentuate di una simile condizione mentale; ma la loro mono-

(1) H. Thoreau, *Walden*, Riverside ed., pag. 206.

(2) C. H. Hilty, *Glück*, vol. I, pag. 85.

(3) Voysey, *The mystery of Pain and Death*, London, 1892, pag. 258.

tonia potrebbe facilmente seccarvi. Prendo la citazione che segue dalla Signora Jonathan Edwards.

« La notte passata, » essa scrive, « è stata la notte più dolce di cui abbia mai goduto in vita mia. Non ho mai prima goduto, per un così lungo tempo di seguito, di tanta luce, di tanta pace, di tanta dolcezza celeste nell'anima mia, senza la minima agitazione corporea durante tutto il tempo. Una parte della notte la passai senza dormire, desta del tutto o fra la veglia e il sonno. Ma tutta la notte continuai a provare un senso continuo, chiaro e vivace della celeste dolcezza dell'amore sovrumano di Cristo, della sua vicinanza a me, e dell'essere io cara a Lui; con una calma inesprimibilmente dolce dell'anima riposante assolutamente in Lui. Mi sembrava di percepire un raggio di amor divino scendere dal cuore di Cristo nel Cielo fino al mio cuore, in una corrente continua, come un fiume di dolce luce. Nello stesso tempo il mio cuore e l'anima mia ribollivano nell'amore di Cristo, cosicchè pareva che vi fosse un flusso e riflusso continuo di amor celeste, e mi pareva di galleggiare, di nuotare in questi raggi lucenti, dolci, come quei grani di pulviscolo che si agitano nei raggi del sole che entrano dagli spiragli delle finestre nelle stanze. Credo che ciò che godevo in ciascuno di quei minuti valeva più di tutta la soddisfazione e del piacere di cui avevo goduto durante tutta la mia vita. Era piacere senza la più lieve macchia od interruzione. Era una dolcezza in cui l'anima mia si perdeva, sembrava che il mio fragile organismo non avrebbe potuto sopportarne di più. Vi era ben poca differenza se io fossi sveglia o dormissi, ma una differenza c'era, la dolcezza era anche maggiore quando ero sveglia (1), Quando mi svegliai il mattino seguente, mi sembrava di avere completamente fissata la mia sorte. Sentivo che le opinioni del mondo a mio riguardo non contavano più nulla, e che io non mi dovevo occupare di qualsiasi interesse mio proprio più di quello di qualunque altra persona. La gloria di Dio pareva assorbire ogni voto, ogni desiderio del mio cuore... Dopo essermi ritirata a riposare e aver dormito per un po' di tempo, mi sono svegliata e sono stata tratta a riflettere sulla bontà di Dio per me, che

(1) Cfr. Madame GUYON: « Era una mia abitudine di alzarmi a mezzanotte per alcune devozioni... Mi sembrava che Dio arrivasse a quell'ora precisa e mi svegliasse perchè potessi godere di Lui. Quando ero indisposta o molto stanca, Egli non mi svegliava, ma quelle volte sentivo, anche continuando a dormire, un singolare possesso di Dio. Egli mi amava tanto che sembrava pervadere il mio essere in un momento in cui potevo soltanto in modo imperfetto aver coscienza della sua presenza. Il mio sonno è talvolta interrotto, una specie di mezzo sonno; ma sembra che l'anima mia sia abbastanza sveglia per conoscere Dio, mentre è ben poco capace di conoscere alcun'altra cosa ». T. C. UPHAM, *The Life and Religious Experiences of M.me de La Mothe Guyon*, Ne York, 1877, vol. I, pag. 260.

per tanti anni mi aveva mandato un grande desiderio di morire ed ora mi dava quello di vivere, e in modo che avrei potuto fare e sopportare qualunque cosa Egli mi avesse destinato. Pensavo pure come Dio mi avesse benignamente concesso una piena rassegnazione alla sua volontà, rispetto al genere di morte che mi aspettava. Ma ora mi veniva in mente che io ero solita pensare che avrei vissuto quanto l'uomo ordinario e non più. E da ciò ero tratta a chiedermi se non fossi disposta a rimanere fuori dalla vita celeste per un tempo anche maggiore, e tutto il mio cuore sembrava rispondere immediatamente: « Sì, un migliaio di anni, ed un migliaio nel più squallido orrore, se questo sia per riuscire ad onore di Dio, e che il tormento del mio corpo possa essere così grande e terribile da rendere impossibile a chiunque di vivere nel luogo dove si veda un tale spettacolo, e che il tormento della mia mente sia ancora maggiore ». E mi sembrava di provare una condiscendenza perfetta, una tranquillità ed un'alacrità di spirito nel volere che così fosse, pure che si risolvesse in maggior gloria di Dio, cosicchè non v'era nella mia mente ombra di esitazione, di dubbio, di oscurità. Pareva che la gloria di Dio mi vincesse e mi assorbisse, e che ogni sofferenza concepibile, ed ogni cosa prima terribile per la mia natura si riducesse a nulla di fronte a quella. Tale rassegnazione continuò sempre così limpida e così lucida tutta la notte e tutto il giorno e le notti che seguirono, fino al mattino del lunedì, senza interruzione e senz'abbattimento » (1).

Gli annali della santità Cattolica abbondano in racconti non meno estatici, e talora anche più estatici di questi. « Spesso gli assalti del Divino Amore, — si racconta della Suora Serafica de la Martinière, — la riducevano quasi in punto di morte. Essa soleva allora lamentarsi teneramente di questo con Dio. E diceva: « Io non posso sopportarlo. Abbi riguardo alla mia debolezza, o io morirò sotto la violenza del tuo amore » (2).

Passiamo ora alla Carità ed all'Amore Fraterni, i quali sono frutti abituali della vita santa, e sono sempre stati riconosciuti come virtù teologali essenziali, per quanto siano stati limitati i servizi che questa o quella particolare teologia imponeva. L'amore fraterno dovrebbe fare pervenire logicamente alla fiducia, alla certezza dell'amica presenza di Dio, poichè la nozione della nostra fratel-

---

(1) Edwards, *Narrative of the Revival in New England.*

(2) Bougaud, *Histoire de la bienheureuse Marguerite Marie*, 1894, pag. 125.

lanza come uomini è un'inferenza immediata della nozione che Dio è il padre di tutti noi. Quando Cristo comanda: « Ama il tuo nemico, benedici colui che ti maledice, benedici quelli che ti odiano, e prega per coloro che cercano di farti del male e ti perseguitano », ne dà come ragione: « Poichè siete tutti figli dello stesso Padre che sta nei Cieli »; poichè egli fa sorgere il suo sole tanto pel buono come pel tristo, manda la pioggia tanto sul campo del giusto quanto su quello dell'ingiusto. Si potrebbe quindi essere quasi tentati di spiegare tanta umiltà personale e la carità per gli altri, che caratterizzano l'emozionalità spirituale, come resultati del carattere eminentemente livellatore della credenza teistica. Ma queste affezioni non sono certamente semplici derivati del teismo. Noi le troviamo nello Stoicismo, nell'Induismo e nel Buddismo, nel grado più elevato. Esse si *armonizzano* magnificamente col teismo paterno; ma si armonizzano pure con qualunque riflessione intorno alla dipendenza dell'umanità da cause generali, e noi dobbiamo, a mio credere, ritenerle come parti non subordinate ma coordinate di quella grande emozione complessa che ci siamo proposti di studiare. Il rapimento religioso, l'entusiasmo morale, la meravigliata contemplazione ontologica, l'emozione cosmica sono tutti stati mentali unificatori, in cui la polvere e le scorie dell'egoismo tendono a scomparire, mentre tende a fiorire la simpatia. La cosa migliore si è di descrivere integralmente una simile condizione come un'affezione caratteristica a cui va soggetta la nostra natura, come una regione in cui ci troviamo a nostro agio, un oceano in cui nuotiamo; ma senza pretendere di spiegarne le parti derivandole con troppa abilità l'una dall'altra. Come l'amore o la paura, lo stato di fede è un complesso psichico naturale, che implica la carità come una conseguenza organica. Il giubilo è un'affezione espansiva, e tutte le affezioni espansive, finchè perdurano, sono altruistiche e generose.

Ciò risulta vero anche quando tali affezioni sono d'origine patologica. Nel suo pregevole lavoro « *La tristesse et la joie* » George Dumas confronta fra loro la fase melanconica e quella di gioia nella pazzia circolare, dimostrando che, mentre l'egoismo è la caratteristica della prima, la seconda è caratterizzata ad impulsi altruistici. Nessun essere umano è così urtante e così inutile come Maria nelle sue fasi melanconiche. Ma appena si iniziava il « periodo allegro », la simpatia e la gentilezza divengono i suoi sen-

timenti caratteristici. Essa manifesta un buon volere universale, non solo nelle intenzioni, ma negli atti... Essa si preoccupa allora della salute delle altre ammalate, si interessa per farle uscire, si industria di procurarsi della lana per far delle calze per qualcuna di loro, ecc. Non mi è capitato mai, finchè essa è rimasta sotto la mia osservazione, di sentirla manifestare opinioni che non fossero altamente caritatevoli, finchè si trovava nel « periodo buono » (1). E più tardi lo stesso Dr. Dumas dice, parlando in generale di questi stati di gioia, che « i sentimenti altruistici e le emozioni tenere, simpatiche, sono i soli sentimenti che si trovano in essi. La mente del soggetto è chiusa di fronte all'invidia, all'odio, alla vendetta, ed è completamente trasformata verso la benevolenza, l'indulgenza e la pietà » (2).

Vi è dunque una specie di affinità organica fra la gioia e la simpatia, ed il loro associarsi nella vita di santità non deve quindi recare meraviglia. Questo aumento della simpatia è avvertito spesso assieme alla felicità nei racconti di conversioni. « Cominciai a lavorare per gli altri »; — « Mi sentivo più tenera di cuore per la famiglia e per gli amici »; — « Parlai subito con una persona colla quale ero stato lungamente in collera »; — « Mi sentivo amico con tutti »; — sono altrettante espressioni tolte dai documenti raccolti dal Prof. Starbuck.

« Quando », racconta la Signora Edwards, continuando il racconto di cui ho interrotto un momento fa la citazione, « mi alzai il mattino del sabato, mi sentii un amore per tutta l'umanità del tutto particolare per forza e dolcezza, e molto al di sopra di tutto ciò che avevo provato prima di allora. Il potere di quell'amore appariva inesprimibile. Pensavo: se fossi circondata da nemici che acuissero le loro malizie e la loro crudeltà contro di me, tormentandomi, mi riuscirebbe impossibile provare per loro altro sentimento all'infuori dell'amore, della pietà, di un ardente desiderio che fossero felici. Non mi ero mai sentita così lontana dalla disposizione a giudicare e a censurare gli altri, come quel mattino. Realizzai pure, in un modo fuori del comune e vivacissimo, quanta parte del Cristianesimo si trovi nell'adempimento dei doveri sociali e parentali. Lo stesso senso gioioso mi continuò tutto il giorno — un dolce amore per Dio e per l'intera umanità ».

---

(1) Pag. 130.
(2) Pag. 167.

Qualunque sia la spiegazione che si dà della carità, certo è che essa può abolire tutte le comuni barriere umane (1).

Troviamo, per esempio, un esempio di non resistenza Cristiana nell'autobiografia di Richard Weaver. Weaver era un minatore, un pugilatore semi-professionale nella prima gioventù, che divenne di poi un evangelista molto venerato ed amato. Il pugilato sembra che fosse, dopo il bere, il peccato verso il quale sentiva la sua carne originariamente più incline. Dopo che fu convertito ebbe una ricaduta, che consistette nel massacrare a furia di pugni un individuo che aveva insultata una ragazza. Essendo ormai caduto una volta, pensando che tanto valeva essere impiccato per una pecora quanto per un agnello, si ubbriacò, poi andò a spaccare la mandibola di un altro individuo, che recentemente l'aveva sfidato e lo aveva poi trattato di vigliacco perchè, come Cristiano, si era rifiutato di lottare; — noto questi incidenti perchè dimostrano bene qual cambiamento genuino di cuore sia implicato nella sua condotta ulteriore, — che egli così descrive:

« Discesi nella miniera e trovai il ragazzo che piangeva perchè un altro operaio tentava di portargli via per forza il vagone. Io dissi a costui: « Tom, non dovete prendere quel vagone ».

« Egli si mise a bestemmiare chiamandomi demonio di Metodista. Gli dissi che Dio non mi consigliava di lasciarmi derubare da lui. Egli insistette dicendo che sarebbe passato sul mio corpo col vagone.

« Ebbene, dissi, vediamo un po' se il Demonio e te siete più forti di me ».

---

(1) Anche la barriera che divide gli uomini dagli animali. Leggiamo di Towianski, un eminente polacco, mistico e patriota, che « un giorno un suo amico lo incontrò sotto la pioggia mentre accarezzava un grosso cane, che gli metteva le zampe addosso, coprendolo orribilmente di fango. Chiestogli come mai permettesse ciò, Towianski rispose: « Questo cane, che incontro per la prima volta, ha dimostrato un grande sentimento di fraternità per me ed una grande gioia quando mi ha visto accogliere benevolmente i suoi saluti e le sue carezze. Se lo scacciassi, offenderei i suoi sentimenti e gli farei un'ingiuria morale; e l'offesa non sarebbe soltanto per lui, ma anche per tutti gli altri spiriti dell'altro mondo che si trovano al livello del suo. Il danno che egli fa ai miei vestiti è nulla, in confronto a quello che farei a lui rimanendo indifferente alle manifestazioni della sua amicizia ». « Noi dobbiamo, egli aggiunse, alleviare la condizione degli animali, e allo stesso tempo rendere più facile in noi quell'unione del mondo di tutti gli spiriti che il sacrifizio di Cristo ha reso possibile ». ANDRÉ TOWIANSKI, Torino, 1897 (stampato privatamente)

« Ed il Signore essendo risultato più forte, egli dovette ritirarsi dal passaggio, altrimenti il vagone l'avrebbe travolto. Consegnai il vagone al ragazzo. Tom disse allora: —

« Ho molta voglia di schiaffeggiarti sul viso ».

« Ebbene, risposi, se questo atto può darti del bene, puoi farlo ». Ed egli mi percosse sul viso. Gli offrii l'altra guancia dicendo: « Picchia ancora ».

« Egli picchiò ancora di nuovo, — per cinque volte. Volsi la guancia pel sesto colpo, ma egli se n'andò bestemmiando. Gli gridai dietro: « Il Signore Iddio ti perdoni, come io faccio, e Dio ti salvi ».

« Questo accadde un sabato: e quando tornai a casa dal lavoro mia moglie vide la mia faccia gonfia e mi chiese che cosa fosse avvenuto. Risposi: « Ho lottato ed ho dato ad un uomo una buona tartassata ».

« Ella scoppiò in pianto dicendo: — « Oh! Riccardo, che cosa mai ti ha indotto a picchiare? ». — Le raccontai tutto, ed essa ringraziò il Signore perchè non avevo ribattuto.

« Ma il Signore aveva colpito, e i suoi colpi sono più forti di quelli dell'uomo. Venne il lunedì. Il Demonio cominciò a tentarmi dicendo: — « Gli altri ti derideranno per aver permesso che Tom ti trattasse come fece sabato scorso! ».

« Ma io gridai: « *Vade retro Satana!* » e continuai il mio cammino verso la miniera. Tom fu la prima persona che vidi. Gli dissi: « Buon giorno », ma non mi rispose. Egli scese prima di me. Quando arrivai giù fui sorpreso di vederlo seduto sulla via dei vagoni, che mi aspettava. Quando gli fui presso, egli scoppiò in lacrime e disse: « Riccardo, mi perdonerai di averti picchiato? ».

« Io ti ho perdonato, risposi, chiedi a Dio che ti perdoni. Il Signore ti benedica ». Gli diedi la mano, e tornammo ambedue al nostro lavoro » (1).

« Amate i vostri nemici! » Badate; non soltanto coloro che per caso non sono amici vostri, ma i vostri *nemici*, i vostri nemici positivi ed attivi. Questa, o è una semplice iperbole orientale, un semplice esempio di stravaganza verbale, che vuol dire che è nostro dovere, per quanto possiamo, di smorzare le nostre animosità, oppure è cosa sincera e letterale. Al di fuori di certi casi di intime relazioni individuali, ben di raro questa frase è stata presa alla lettera. Eppure essa ci fa chiedere a noi stessi: Può esservi forse, in generale, un grado di emozione così unificante, così distruttore di tutte le differenze fra uomo e uomo, che anche l'inimicizia giunga ad essere una circostanza irrilevante e non inibisca l'interesse

(1) J. PATTERSON, *Life of Richard Weaver*, pag. 66-68.

amichevole suscitato? Se il desiderio di bene positivo potesse raggiungere un grado di eccitamento così elevato, quelli che fossero mossi da esso potrebbero bene sembrare esseri sovrumani. La loro vita sarebbe moralmente scissa da quella degli altri uomini, e non si può dire, mancando in proposito esperienze autentiche positive, — perchè ve ne sono pochi esempi attivi nelle nostre Scritture, e quelli buddistici sono quasi soltanto leggendari (1), — quali ne potrebbero essere gli effetti: presumibilmente essi sconvolgerebbero il mondo.

Psicologicamente ed in tesi generale il precetto: « Amate i vostri nemici » non è una contraddizione in termini. Esso è semplicemente l'estremo limite di una specie di magnanimità, con cui, nella sua forma più mite di tolleranza compassionevole pei nostri oppressori, siamo abbastanza familiari. Eppure, quando fosse applicata radicalmente, essa comporterebbe una tale rivoluzione nel complesso dei nostri motivi istintivi all'azione e nell'assetto attuale del mondo, che si oltrepasserebbe nel fatto un punto critico, e saremmo nati ad un'altra sfera di vita. Ora l'emozione religiosa ci fa sentire che quest'altro regno è vicinissimo a noi, quasi a portata di mano.

L'inibizione delle ripugnanze istintive è provata non solo dalle dimostrazioni di affetto ai nemici, ma dalla dimostrazione medesima fatta a qualunque individuo personalmente odioso. Negli annali della santità, noi troviamo un'interessante miscela di motivi impellenti in questa direzione. L'ascetismo vi ha la sua parte; e, insieme alla carità pura e semplice, noi troviamo l'umiltà e il desiderio di non essere differenti dagli altri e di strisciare al livello comune davanti a Dio. Indubbiamente questi tre principî erano pienamente attivi quando Francesco d'Assisi e Ignazio di Loyola scambiavano i loro abiti con quelli di cenciosi mendicanti. Erano tutti tre attivi quando le persone religiose consacravano la loro vita alla cura della lebbra o di altre malattie particolarmente disgustose. Assistere gli ammalati era una funzione verso la quale le persone religiose si sono mostrate attratte in modo singolare, anche indipendentemente dal fatto che la tradizione della Chiesa indicava quella

(1) Essendo colui che doveva poi divenire il Budda incarnato in forma di lepre, saltò nel fuoco per cuocersi onde cavar la fame ad un mendicante; ma questo fece dopo essersi scosso tre volte la pelliccia, perchè nessuno degli insetti che vi avevano trovato ricovero perisse con lui.

via. Negli annali, però, di questa specie di carità noi troviamo ricordati eccessi fantastici di devozione, che sono spiegabili soltanto come una frenesia dell'auto-immolazione simultaneamente sorta in diversi. Francesco d'Assisi bacia i suoi lebbrosi, Margherita Maria Alacoque, Francesco Saverio, S. Giovanni di Dio ed altri, si racconta, hanno nettate le ulceri e le piaghe dei loro malati colle loro lingue; e le vite dei santi come Elisabetta d'Ungheria o Madame de Chantal sono piene di una specie di festosa voluttà di muoversi nelle purulenze degli ospedali, che le rende disaggradevoli al solo leggerle, e che ci fa restare ammirati e nauseati ad un tempo.

Questo per ciò che riguarda la simpatia umana prodotta dallo stato di fede. Parliamo ora dell'Equanimità, della Rassegnazione, della Fortezza, e della Pazienza che esso porta con sè.

Il resultato ordinario della fede sembra essere « un paradiso di tranquillità interiore »; ed è facile, anche senza essere religiosi, comprendere questo. Poco fa, parlando del senso della Presenza divina, parlai della inesprimibile sensazione di sicurezza che si può allora provare. E, veramente, come potrebbe non rinsaldare i nervi e non colmare la febbre e l'agitazione la coscienza sicura che per grandi che appaiano le difficoltà del momento, la vita nostra nel suo complesso è nelle mani di un Potere nel quale possiamo serenamente confidare? Negli individui profondamente religiosi l'abbandono di sè a questo Potere è un abbandono appassionato. Colui che non dice soltanto, ma sente: « Sia fatta la volontà di Dio », è corazzato contro ogni debolezza; e tutta la serie storica dei martiri, dei missionari, dei riformatori religiosi sta a provare la tranquillità di mente arrecata dall'abbandono di sè in mezzo a circostanze di turbamento ordinario e di disperazione.

Il temperamento della mente tranquilla è vario, naturalmente, secondo che la persona ha un naturale costituzionalmente cupo, o costituzionalmente gaio. Nel primo caso ha più della rassegnazione e della sottomissione, nel secondo si tratta di un giocondo consenso. Come esempio del primo posso citare un brano di una lettera del Professore Lagneau, maestro venerato di filosofia, morto di recente in Parigi:

« La mia vita, pei successi della quale mi inviate i vostri auguri, sarà ciò che potrà essere. Non le chiedo nulla, non ne aspetto nulla. Da lunghi

anni esisto, penso ed agisco, e valgo quello che valgo, soltanto per la mancanza di speranza, da cui derivano e la mia forza e la mia sicurezza. Mi possa essa conservare, anche in queste ultime prove che dovrò incontrare, il coraggio di agire senza il desiderio della liberazione. Io non chieggo di più alla Sorgente da cui ogni forza deriva, e quando possa ottenere questo, i vostri augurî saranno stati esauditi » (1).

Palpita in queste linee qualche cosa di patetico e di fatalistico, ma la forza che un tono di questo genere ha per proteggerci contro gli urti dell'esterno è ben evidente. Pascal è un altro Francese dal temperamento pessimistico. Egli esprime in un modo anche più chiaro il temperamento della rinuncia:

« Liberami, mio Signore », scrive egli nelle sue preghiere, « dalla melanconia pel mio proprio soffrire che dà l'egoismo, ma concedimi una melanconía simile alla tua. Possa il mio soffrire calmare la tua collera. Divenga esso un'occasione per la mia conversione e la mia salvezza. Non ti chiedo nè la salute, nè la malattia, nè la vita, nè la morte; ma che della mia salute o della mia malattia, della mia vita o della mia morte Tu disponga per la tua gloria, per la mia salvezza, pei bisogni della Chiesa e dei tuoi Santi, fra i quali vorrei aver la grazia di essere annoverato. Tu solo sai che cosa mi occorre: Tu sei l'unico Sovrano Maestro; fa di me secondo il tuo volere. Dammi o toglimi, e soltanto conforma al Tuo il mio volere. Io so soltanto una cosa o Signore, che è bene seguirti e male offenderti. A parte questo, io non so che cosa sia buono o cattivo nelle cose. Io non so che cosa sia per me più vantaggioso, la salute o la malattia, la ricchezza o la povertà, o altro nel mondo. Discernere questo trascende il potere degli uomini e degli angeli, e si nasconde fra i secreti della tua Provvidenza, che io adoro, ma che non voglio cercare di penetrare » (2).

Quando invece ci accostiamo ai temperamenti più ottimisti, la rassegnazione diviene meno passiva. Gli esempi ne sono così largamente disseminati per la storia, che io potrei fare a meno di citarne. Pertanto, mi fermo sul primo che mi viene in mente. M.me Guyon, fisicamente gracilissima, possedeva una felicissima disposizione naturale. Essa attraversò molti pericoli con una serenità di animo ammirevole. Cacciata in prigione per eresia, —

« Alcuni amici miei », essa scrive, « piangevano amaramente a questa notizia, ma il mio stato di accettazione e di rassegnazione era tale, che

(1) *Bulletin de l'Union pour l'action morale*, Sept. 1894.

(2) Pascal, *Prières pour les maladies*, §§ XIII, XIV (passim).

non seppi trovare una lacrima... Mi pareva che vi fosse in me allora, come mi pare vi sia anche ora, una tale trascuranza di ciò che mi riguarda personalmente, che qualunque dei miei interessi non avrebbe saputo procurarmi gioia o dolore: desiderando sempre di volere o di desiderare per me soltanto ciò che Dio vuole ». Altrove essa scrive: « Perimmo quasi in un fiume che dovemmo attraversare, il carro essendosi affondato nella melma. Alcuni fra noi subirono un'eccessiva paura; quanto a me, i miei pensieri si erano tanto fusi in Dio che non ebbi un'idea distinta del pericolo. Vero si è che il pensiero di annegare attraversò la mia mente, ma senza provocare in me altra sensazione, altre riflessioni fuori di questa — che ero contenta e volenterosa che così fosse, se così aveva scelto il mio Padre celeste — ». Navigando fra Nizza e Genova, una tempesta la tiene undici giorni in mare. « Mentre le onde irritate salivano rabbiose lungo i fianchi della nave », essa scrive, « non sapevo esimermi dal provare una certa soddisfazione nell'anima mia. Mi compiacevo pensando che quei cavalloni irrequieti avrebbero potuto, al comando di Colui che fa bene tutte le cose, prepararmi una tomba di acque. Forse spinsi le cose un poco troppo oltre, pensando al piacere di essere cullata o battuta da quelle onde. Quanti erano con me osservarono la mia intrepidezza ».

Il disprezzo del pericolo, che procura l'entusiasmo religioso, può essere anche più fiero. Ne troviamo un esempio nella graziosa recente autobiografia « Con Cristo sul mare » di Frank Bullen. Un paio di giorni dopo che si era convertito, sul bastimento, nel modo che descrive —

« Faceva molto vento », egli continua, « e noi facevamo forza di vele per passare al nord, fuori della linea della tempesta. Poco dopo le quattro campane, ammainammo il flocco ed io mi arrampicai sull'albero per ripiegarlo. Ero seduto sul trinchetto, quando improvvisamente esso cedette insieme a me. La vela scivolò fra le mie dita ed io caddi all'indietro, ma rimasi attaccato per un piede, e col capo penzolavo sul tumulto spaventoso delle onde. Non avvertii altro che una grande esultazione per la sicurezza che avevo della vita eterna. Diviso dalla morte per lo spessore di un capello, e conscio perfettamente della cosa, non provavo che gioia. Forse non sarò rimasto cinque secondi in quella posizione, ma in quei cinque secondi vissi un'eternità di delizie. Il mio corpo però riprese i suoi diritti e con uno sforzo ginnastico disperato riuscii ad attaccarmi di nuovo all'albero. Come ripiegassi la vela non so, ma con tutta la forza della mia voce cantai le lodi di Dio, le quali tuonarono sulla oscura distesa delle acque » (1).

(1) Op. cit., London, 1901, pag. 130.

Naturalmente il campo di trionfo per eccellenza dell'imperturbabilità religiosa sono gli annali del Martirologio. Permettetemi di citare un esempio, quello di un'umile ed infelice perseguitata come Ugonotta ai tempi di Luigi XIV:

« Chiusero tutte le porte », scrive Blanche Gamond, « e vidi sei donne avanzarsi recando ognuna un fascio di vimini, quanti ne poteva contenere la mano, lunghi un metro ». Egli mi comandò: « Spogliatevi », ciò che feci. Egli disse: « Avete tenuto la camicia; dovete toglierla ». Erano così impazienti che me la tolsero esse stesse, lasciandomi nuda dalla cintola in su. Portarono una corda con cui mi legarono ad un trave che era in cucina. Tiravano la corda con tutta la loro forza e mi chiedevano: « Vi fa male? » e poi sfogarono su di me tutta la loro rabbia, gridandomi, mentre mi picchiavano: « Prega ora il tuo Dio ». Era la donna della *Roulette* che parlava così. Ma in quell'istante io ricevetti la maggiore consolazione che avessi potuto aspettarmi nella vita, perchè avevo l'onore di essere punita in nome di Cristo, ed inoltre di essere incoronata del suo perdono e delle sue consolazioni. Perchè non mi è dato esprimere le influenze inconcepibili, le consolazioni, la pace che provavo interiormente? Per comprenderla bisogna averla provata alla stessa maniera: erano così grandi che mi sentivo rapita, perchè dove le afflizioni abbondano, la grazia è data in grande copia. Invano quelle donne gridavano: « Dobbiamo moltiplicare i nostri colpi: costei non li sente, perchè nè parla, nè piange ». E perchè mai avrei dovuto piangere poichè mi struggevo di gioia interiore? » (1).

Il passaggio dallo stato di tensione, di responsabilità di sè, di angoscia ad uno stato di equanimità, di recettività, di pace, è l'esempio più meraviglioso di quegli spostamenti dell'equilibrio interiore, di quei mutamenti del centro dell'energia personale, che ho analizzato così spesso: e ciò che in esso reca maggior meraviglia è che esso avvenga così spesso non in seguito a qualche azione, ma semplicemente pel rilasciamento, per l'abbandono di ogni pondo. Questo abbandono della responsabilità personale sembra essere l'atto fondamentale della pratica specificamente religiosa in quanto si distingue da quella morale. Esso precorre le teologie ed è indipendente da ogni filosofia. La cura mentale, la teosofia, lo stoicismo, la igiene ordinaria del sistema nervoso, insistono su questo punto non meno energicamente del Cristianesimo stesso, ed esso può associarsi nel modo più intimo con qualsivoglia *Credo* specula-

(1) CLAPARÈDE et GOTY, *Deux héroïnes de la foi.*

tivo (1). I Cristiani che lo posseggono in modo spiccato, vivono in ciò che si chiama « raccoglimento » e non si occupano menomamente del futuro, nè si confondono a pensare alla fine della giornata. Di Santa Caterina di Genova si dice, che « prendeva conoscenza delle cose, solo in quanto successivamente le erano presentate, *momento per momento* ». Per l'anima sua santa, « il momento divino era il momento presente, ... ed una volta che aveva valutato il presente in sè e nelle sue relazioni, e quando essa aveva compiuto il dovere che quel momento comportava, si concedeva che passasse oltre come se non avesse esistito mai, per cedere il posto ai fatti ed ai doveri del momento che veniva appresso » (2).

L'Induismo, la cura psichica e la teosofia insistono pure grandemente sulla necessità di queste concentrazioni della coscienza sul momento che passa.

Il sintomo religioso che debbo prendere in esame subito dopo, è quello che ho chiamato « Purezza di vita ». L'individuo santificato diviene eccessivamente sensibile ad ogni intima inconsistenza o disarmonia, e le mescolanze impure e i compromessi divengono per lui intollerabili. Tutti gli obbietti e le preoccupazioni della mente debbono venire riordinati per rapporto a quello speciale eccitamento spirituale che ne costituisce ora la chiave. Qualunque cosa che non sia spirituale, macchia la pura linfa dell'anima e desta ripugnanza. Congiunto a tale esaltamento delle sensibilità morali v'è un ardore di sacrifizio, per la divinità adorata, di ogni cosa che non la valga. Talvolta l'ardore spirituale è così elevato, che arriva alla purezza di un colpo, — ne abbiamo trovato degli esempi. D'ordinario però essa è una conquista più graduale. Il racconto che fa Billy Bray del modo come abbandonò il tabacco è un buon esempio di questo secondo modo:

« Ero stato un fumatore, non meno che un beone, ed ero solito amare

(1) Confrontate le tre descrizioni del medesimo fatto. A. P. Call, *As a Matter of Course*, Boston, 1894; — H. W. Dresser, *Living by the spirit*, New York and London, 1900; — H. W. Smith, *The Christian's Secret of an happy Life, publ. by the Willard Trait Repository*, ed ora enormemente diffuso.

(2) T. C. Upham, *Life of Madame Catherina Adorno*, 3ª ed., New York, 1864, pag. 158, 172-4.

il mio tabacco come amavo il mio cibo: ed avrei preferito scendere nella miniera senza pranzo che senza la mia pipa. Negli antichi tempi Dio parlava per la bocca dei suoi servi, i Profeti: ora ci parla per mezzo dello Spirito del Figlio suo. Io non possedevo soltanto la parte intima della religione, ma potevo sentire una piccola voce che parlava entro di me. Quando prendevo la pipa in mano per fumare, la voce interna diceva: « È un idolo, una depravazione; onora Iddio con labbra monde ». E così io intendeva che non era bene che fumassi. Il Signore mandò pure una donna per parlarmi. Un giorno mi trovavo in una casa, e trassi di tasca la pipa per accenderla; ma Mary Hawke — chè tale era il suo nome — disse: « Non sentite che è male fumare? ». Dissi che sentivo qualche cosa entro di me dire che la pipa era un idolo, una depravazione, ed essa mi rispose che era la voce del Signore. Allora soggiunsi: « E allora, bisogna che smetta, perchè il Signore me lo dice dall'interno e la donna dall'esterno; quindi debbo gettare il tabacco, per quanto lo ami ». E tosto trassi di tasca il tabacco e lo gettai nel fuoco, poi schiacciai sotto il tallone la pipa, « la cenere alla cenere, la polvere alla povere ». E da allora non ho più fumato. Trovavo difficile rompere un'abitudine così radicata, ma chiamai Dio in soccorso ed egli mi porse aiuto, avendo egli detto: « Rivolgetevi a me nel giorno del bisogno, e vi libererò ». Il giorno dopo quello in cui avevo smesso di fumare, ebbi un così grave mal di denti, che non capivo più che cosa facessi. Pensai che ciò fosse dovuto all'avere smesso di fumare, ma confermai che non avrei fumato più, dovessi anche perdere tutti i denti della mia bocca. Dissi: « Signore, tu ci hai insegnato: "Il mio fardello è leggero, il mio giogo è facile da portare" », e, detto questo, tutti i miei dolori mi abbandonarono. Talvolta il pensiero della pipa mi veniva con grande violenza; ma il Signore mi rafforzò contro il vizio, e — sia lodato il suo Nome — non ho più fumato ».

Il biografo di Bray racconta che, abbandonata l'abitudine di fumare, egli pensò che avrebbe potuto masticare un po' di tabacco, ma seppe vincere anche questa tentazione: « Una volta, racconta Bray, trovandomi ad una riunione sacra in Hicks Mill, sentii il Signore dirmi: « Onorami con labbra monde ». E quando mi sollevai da ginocchioni, cavai di bocca il tabacco che stavo masticando e lo buttai via. Ma quando tornammo ad inginocchiarci misi un nuovo mozzicone in bocca. E il Signore mi ripetè: « Onorami con labbra monde ». E di nuovo trassi di bocca il tabacco e di nuovo lo buttai via dicendo: « Così sia, Signore! ». Da allora smisi completamente di masticare non meno che di fumare, e fui un uomo libero ».

Le forme ascetiche assunte dall'impulso alla veracità ed alla purezza di vita sono spesso assai passionali. I Quaccheri primitivi, per esempio, ebbero da sostenere fiere lotte contro la mondanità

e la mancanza di sincerità della Cristianità ecclesiastica del loro tempo. Eppure, la battaglia che costò loro le maggiori ferite fu probabilmente quella che essi ebbero a sostenere in difesa del diritto alla veracità ed alla sincerità sociale per parte loro, col dar del tu, col non cavarsi il cappello, col non dare titoli di rispetto. Venne in mente a Giorgio Fox che queste abitudini convenzionali erano una menzogna ed una vergogna, e tutto il corpo dei suoi seguaci allora rinunciò a quei segni, come quelli che offendevano la verità, per fare sì che i loro atti e lo spirito che professavano potessero accordarsi meglio.

« Quando Dio mi mandò in questo mondo », dice Fox nel suo Giornale, « mi proibì di cavarmi il cappello davanti a chiunque, alto o basso; e dovetti dire "tu" a uomini e a donne, senza riguardo che fossero grandi o piccoli, ricchi o poveri. E, viaggiando, non dovevo dire: Buon giorno, o buona sera, nè flettere il dorso o i ginocchi davanti ad alcuno. Questo faceva imbestialire le sètte e le professioni. Oh la rabbia dei preti e dei professori e dei magistrati e del popolo d'ogni classe sociale! ma in modo speciale dei professori e dei preti: perchè sebbene, dire "tu" ad una persona sola fosse conforme alle regole della grammatica e della sintassi, ed alla Bibbia, pure non potevano sopportare di sentirselo dire; e perchè non mi scoprivo davanti a loro si arrabbiavano enormemente... Oh, il disprezzo, l'effervescenza e la furia che suscitavo! Oh, la maldicenza, i frizzi, i giorni di carcere a cui fummo condannati per non volerci togliere il cappello dal capo! A molti fu tolto il cappello di testa con violenza e gettato via, per modo che lo perdettero. Quante cattive parole, quanti sgarbi ricevessimo per questo è difficile dirlo, oltre ai colpi e alle minaccie di vita, e questo dai grandi professori in Cristianità, che con ciò scoprirono di non essere fedeli credenti. E sebbene fosse questa una piccola cosa all'occhio dell'uomo, pure gettò una enorme confusione fra professori e preti; ma, grazie al Signore, molti arrivarono a comprendere la sciocchezza dell'abitudine di togliersi il cappello davanti agli uomini, e a sentire il peso della testimonianza della Verità contro quel costume ».

Nell'Autobiografia di Thomas Elwood, antico Quacchero, che era stato un tempo segretario di John Milton, troviamo un racconto squisitamente forte e candido dei tentativi che egli fece a casa e fuori per seguire le regole di sincerità del Fox. Gli aneddoti sono troppo lunghi per poterli citare, ma Elwood descrive il suo modo di sentire circa queste cose in un passo abbastanza breve, che voglio citare come un'espressione caratteristica della sensibilità spirituale:

« Per mezzo di questa luce divina, quindi », egli scrive, « vidi che anche se non avevo da scacciare il male della ordinaria impurità, della scostumatezza e delle corruzioni del mondo, perchè, per la grazia di Dio e mercè l'educazione che avevo avuto, ero stato preservato da questi peccati maggiori, pure avevo molti altri mali da mettere da parte: alcuni dei quali non sono annoverati fra i peccati dal mondo che si trova ancora nell'immoralità, ma che alla luce di Cristo mi parevano manifestamente peccati, e che perciò condannavo in me.

« Siccome mi sembrava appartenere particolarmente a questa categoria, nel mio caso, quella vanità che si manifesta nell'abbigliamento, ne tolsi tutti gli ornamenti superflui, pizzi, bottoni inutili, nastri che non servivano a nulla, ma erano posti soltanto per ciò che per errore vien detto ornamento: e cessai dal portare anelli.

« Così avvenne pei titoli di onore dati a persone che non avevano con me alcuna relazione che autorizzasse l'uso di quelle espressioni; nell'uso delle quali pure ero divenuto un vero artista. Da allora non dissi più: « Maestro, Signore, Madama », nè firmai: « Vostro Servitore », se realmente non fossi il servitore della persona, cosa che non fui mai.

« Così pure rispetto alle persone; lo scoprirsi il capo e il piegare il ginocchio era un segno di saluto molto in voga: e questo essendo uno dei vani usi del mondo introdotti dallo spirito mondano, invece del vero onore di cui esso è una falsa rappresentazione, mentre è l'emblema di quel divino onore che tutti dobbiamo all'Altissimo Iddio, e che gli manifestiamo quando innalziamo a lui le nostre preghiere, per cui non dobbiamo profanarlo per gli uomini, — trovai che questo era uno di quei peccati in cui per troppo tempo mi ero compiaciuto; quindi mi proposi di abbandonarlo e di non incapparvi più.

« E lo stesso dovrei dire dell'uso corrotto e malsano di dire *voi* ad una sola persona, invece del *tu*, in contrasto col piano e semplice linguaggio della verità, usato sempre da Dio con gli uomini, e dagli uomini con Dio, dai più antichi tempi fino agli uomini corrotti per corrotti fini, in tempi corrotti, quando si adoperò il falso ed insensato *voi*, uso che ha finito per corrompere le lingue moderne, sconvolgendo gli spiriti e depravando le abitudini degli uomini: anche questo costume dovevo abbandonare.

« Queste ed altre molte cattive abitudini che erano sorte nella notte d'oscurità e di apostasia generale dalla verità e dalla vera religione, ora, alla luce di questo puro raggio di sole divino che brillava nella mia coscienza, si scoprivano davanti a me quali dovevano cessare, essere evitati e combattuti » (1).

(1) *The history of Thomas Elwood written by Himself*, London, 1885, pag. 32-34.

Questi primi Quaccheri erano veramente Puritani. La più lieve sconcordanza fra la professione e l'azione spingeva molti fra essi a vivaci proteste. John Woolman scrive nel suo Diario:

« In questi viaggi sono passato per luoghi dove si tingono molte stoffe; e spesso ho camminato su terreni in cui scolano le materie coloranti. Questo ha destato nella mia mente un grande desiderio, che la gente possa arrivare alla sicurezza dello spirito, delle persone, delle case e degli ornamenti. Il colore delle stoffe essendo usato in parte pel piacere che dà all'occhio, in parte per nascondere la sudiceria, ho provato in questo stato di debolezza, camminando nella sudiceria e offeso da cattivi odori, un violento desiderio di far rilevare meglio il fatto, che il colorire le stoffe serve a mascherarne la sudiceria.

« Lavare i vostri abiti per farli belli è cosa pulita, ma nascondervi la sudiceria è perfettamente l'opposto. Dando modo di nascondere della sudiceria nei vostri abiti, si rafforza uno spirito che vuol nascondere ciò che è disaggradevole. La pulizia reale si addice ad un popolo santo; ma il mascherare col colore la sudiceria sembra contrario alla dolcezza della sincerità. Adoperando varie sorta di colori la stoffa è resa meno buona. E se si contasse, tutt'assieme, il valore delle sostanze coloranti, le spese di colorire, e il danno che si reca alla stoffa, e si applicasse questa spesa al mantener tutto ordinato e pulito, quanto più prevarrebbe la reale nettezza.

« Pensando spesso a queste cose, cominciai ad avere a tedio l'uso dei cappelli e degli abiti tinti con un colore nocivo, e quello di portar troppi abiti nei mesi estivi, pensando essere esse abitudini che non hanno una base nella vera saggezza. La paura di parere singolare agli occhi dei miei amici mi tratteneva, per cui per nove mesi continuai in abitudini contrarie al mio giudizio. Pensai allora di ridare ad un cappello il colore naturale della pelliccia con cui era fatto, ma la paura di esser segnato a dito come se volessi ostentare una singolarità me ne dissuase. Ma in quel torno di tempo stavo esercitando alacremente la mia mente per la Riunione generale primaverile del 1762, con grande desiderio che fosse ben diretta spiritualmente; quando, stando curvo dinnanzi al Signore, mi fu ispirata la volontà di fare ciò che mi pareva si richiedesse da me; e, tornato a casa, ridiedi a un cappello il colore naturale della pelliccia.

« Nelle riunioni questa eccentricità fu una prova per me, e più specialmente in quel tempo, perchè molti, per seguire il corso stabile della moda, adoperavano cappelli bianchi, e siccome diversi amici miei mi guardavano di mal occhio, non sapendo quali motivi mi spingessero, trovai per un certo tempo chiusa la via all'esercizio del mio ministero. Alcuni amici temevano che quel cappello non significasse che una eccentricità: ma a quelli che mi parlarono amichevolmente spiegai generalmente in poche

parole come io credessi che l'andare così vestito non dipendesse dalla mia volontà ».

Quando la sete di consistenza e di purezza morale raggiunge un simile grado di sviluppo, è facile che il soggetto trovi che il mondo esterno è troppo pieno di scosse perchè sia possibile abitarvi; per modo da non poter dare unità alla sua vita e mantenere intatta l'anima sua se non traendosene fuori. Quella legge che obbliga l'artista a ottenere l'armonia nelle sue composizioni soltanto cavando via tutto ciò che stride o suggerisce una sconcordanza, vale pure per la vita spirituale. Omettere, dice Stevenson, è la sola arte in letteratura. « Se sapessi come omettere, non domanderei alcun'altra conoscenza ». E la vita piena di disordine e di rilasciamento e di superfluità indeterminate non può avere ciò che noi chiamiamo carattere, più che in circostanze simili possa averlo la letteratura. È così che i monasteri e le comunità di devoti simpatizzanti aprono le loro porte, e nel loro ordine immutato, caratterizzato da omissioni quasi altrettanto quanto è costituito di azioni, la persona dalla mente santa trova quella rigidità, quella purità, che è per lui una tortura il sentire continuamente violate dalla discordanza e dalla brutalità dell'esistenza secolare.

Si deve ammettere che lo scrupolo della Purità può venire spinto ad estremi fantastici. In ciò esso assomiglia all'Ascetismo, al quale sintomo ulteriore della Santità è bene che ora ci rivolgiamo. L'aggettivo « ascetico » viene applicato ad un genere che prende origine a livelli psicologici diversi, che potrei ben cominciare a differenziare l'uno dall'altro:

1. L'ascetismo può essere una semplice espressione di durezza organica, disgustata da una troppo grande agiatezza e facilità.

2. La temperanza nel bere e nel mangiare, la semplicità nel vestire, la castità, il non eccedere, in genere, possono essere frutti dell'amore della purezza, scosso da ogni alito di sensualità.

3. Possono altresì essere frutti dell'amore, vale a dire, che possono fare appello all'individuo nella luce dei sacrifizi che esso è felice di fare alla divinità che egli riconosce.

4. Inoltre le mortificazioni ascetiche ed i tormenti possono essere dovuti a sentimenti pessimistici circa il nostro Io, combi-

nati con credenze teologiche riguardanti l'espiazione. L'individuo devoto può sentire di acquistarsi la libertà, o di sfuggire a peggiori castighi più tardi, se fa penitenza ora.

5. Nei psicopatici, le mortificazioni possono essere interpretate irrazionalmente, per delle ossessioni o idee fisse di qualche sorta che vengono come una sfida e debbono essere tarpate interamente, perchè soltanto a questo modo il soggetto può sentire di nuovo ben diritta la sua coscienza interiore.

6. Finalmente, gli esercizi ascetici possono, per quanto meno frequentemente, venire favoriti da perversioni genuine della sensibilità somatica, per cui stimoli normalmente dolorosi vengono effettivamente percepiti come piaceri.

Cercherò di fornire un esempio successivamente per ciascuno di questi gruppi: riesce però difficile trovarli puri, perchè nei casi sufficentemente spiccati, tali da poter venire classificati immediatamente come ascetici, per solito sono diversi i pretesi motivi la cui azione si combina. Pertanto, prima di citarvi alcun esempio debbo invitarvi a fare alcune considerazioni psicologiche generali che si applicano ugualmente bene a tutti.

Una strana trasformazione morale si è distesa sul nostro mondo occidentale nel secolo trascorso. Noi ora non pensiamo più di essere obbligati a sopportare con equanimità il dolore fisico. Non si chiede più ad un individuo che ne sopporti o ne infligga molto ad altri, e il prestare orecchio al racconto di casi che al dolore fisico si riferiscono fa raggrinzare la nostra pelle, moralmente quanto fisicamente. Il modo in cui i nostri antenati consideravano il dolore, come un ingrediente eterno dell'ordine del mondo, e lo infliggevano e lo sopportavano come una porzione naturale dell'opera loro giornaliera, ci meraviglia enormemente. Ci meravigliamo che possano essere esistiti degli esseri umani così insensibili. Il resultato di questa alterazione storica si è che nella stessa Madre Chiesa, in cui la disciplina ascetica conserva un prestigio tradizionale così fisso come un fattore del merito, quel concetto è venuto notevolmente in desuetudine, se non è addirittura caduto in discredito. Un credente che si flagelli o si « maceri », oggi desta meraviglia e orrore più che emulazione. Molti scrittori Cattolici i quali ammettono che i tempi sono mutati sotto questo rapporto, lo fanno con tranquilla rassegnazione; e soggiungono perfino che è forse uno sciupare i nostri sentimenti il rimpiangere la cosa, per-

chè sarebbe una stravaganza il ritornare alla disciplina corporale eroica dei primitivi.

Dal momento che il cercare le cose facili e piacevoli sembra istintivo — e tale appare nell'uomo, — ogni tendenza volontaria a perseguire il cammino aspro e penoso come tale e per sè soltanto, può fare a buon diritto l'effetto di una cosa anormale. Pur nondimeno è certo che in gradi tenui è naturale e perfino abituale per la umana natura il mirare alle cose ardue. Soltanto manifestazioni estreme di queste tendenze possono venir considerate come paradossali.

Le ragioni psicologiche di questo fatto sono ovvie. Quando spazziamo via le astrazioni e prendiamo ciò che chiamiamo la nostra volontà nell'atto concreto, noi vediamo che essa è una funzione oltremodo complessa. Essa coinvolge tanto gli stimoli quanto le inibizioni: segue le abitudini generalizzate; viene scortata dalla critica riflessiva; e lascia dietro di sè un gusto buono o cattivo, a seconda della maniera in cui si è compiuta. Ne risulta che, in modo assolutamente indipendente dal piacere immediato che può procurarci qualunque esperienza sensibile, la nostra propria attitudine morale generale nel procurarci o nel subire quell'esperienza, reca con sè, in via secondaria, un altro senso di soddisfazione o di disgusto. Esistono, veramente, uomini e donne che possono vivere di sorrisi e di inesauribili « Si! ». Ma per altri (ed in realtà per la maggior parte), questo è un clima morale troppo tiepido e rilasciato. La felicità passiva è troppo molle ed insipida, e diviene ben presto nauseante ed intollerabile. Ad essa si deve mescolare un po' di austerità e di fredda negatività, un po' di rudezza, di pericolo, di bisogno, di sforzo, qualche « No! No! » per poter procurare il senso di un'esistenza provvista di carattere, di ossatura, di potenza. L'ordine delle differenze individuali sotto questo rispetto è enorme; ma qualunque sia la mescolanza di « Si! » e di « No! » l'individuo sa indefettibilmente quando è che essa ha raggiunto la proporzione utile *per lui*. Questa, egli sente, è la mia vocazione, questo è l'*optimum*, la legge, la vita che debbo vivere. È qui che io trovo il grado di equilibrio, di sicurezza, di calma e di riposo, di cui ho bisogno; oppure io qui ritrovo la sfida, la passione, la lotta e le difficoltà, senza delle quali l'anima mia langue ed avvizzisce.

Ogni anima individuale, in breve, simile in ciò ad ogni mac-

china o ad ogni organismo individuale, ha certe sue condizioni in cui dà il suo *maximum* di rendimento. Una data macchina correrà più veloce con una certa pressione del vapore, o un certo « amperaggio »; un organismo, con una certa dieta, un dato peso, con determinati esercizi. « Sembra che lo stato migliore per voi », ho sentito un medico dire al suo paziente, « sia quando avete 140 mm. di tensione arteriosa ». E la stessa cosa accade per le nostre anime: alcune godono della maggiore felicità col tempo sereno; altre hanno bisogno del senso di tensione, di volontà raccolta, per sentirsi vive e bene. Per queste ultime anime, qualunque cosa si debba guadagnare di giorno in giorno deve essere pagato con tanto sacrifizio e tante inibizioni; altrimenti, riuscendo troppo a buon mercato, non ha sapore.

Ora, quando caratteri di quest'ultimo tipo si dànno alla religione, essi possono manifestare il loro bisogno di sforzo e di negazione a carico e a spese del loro Io naturale; e la vita ascetica ne deriva come una conseguenza.

Quando il Professore Tyndall ci racconta in una delle sue Lezioni, che Thomas Carlyle si cacciava nella vasca da bagno ogni mattino di un freddo inverno berlinese, egli non fa che mettere in luce uno dei gradi più bassi dell'ascetismo. Anche senza Carlyle molti di voi trovano necessario per la salute dell'anima loro di cominciare la giornata con un'immersione piuttosto fredda. Un po' più in su, lungo la medesima scala, noi troviamo dei fatti come questo, che mi è fornito da un agnostico, mio corrispondente:

« Spesso, di notte, stando nel tepore del mio letto, mi vergognavo di essere schiavo a quel modo del caldo, ed ogni qual volta mi sopravveniva quel pensiero, ero costretto a saltar fuori dalle lenzuola, non importa a quale ora della notte, per stare al freddo un minuto, onde provare a me stesso la mia forza ».

Casi di questo genere appartengono semplicemente al nostro paragrafo 1. Nel caso che sto per citare è probabile che abbiamo una mescolanza dei paragrafi 2-3, l'ascetismo divenendo molto più sistematico e pronunciato. Lo scrittore è un Protestante, il cui senso di energia morale non poteva senza dubbio venire soddisfatto a minor costo di quello; e prendo il suo caso dalla collezione dei manoscritti dello Starbuck:

« Praticavo il digiuno e la mortificazione della carne. Mi ero fatto se-

gretamente dei cilizi e li portavo col nodo contro la pelle: portavo anche dei sassolini nelle scarpe. Passavo notti intere steso supino sul terreno, senza coperte ».

La Chiesa Romana ha sistematizzato e codificato tutto ciò e gli ha dato un valore commerciale sotto forma di « merito ». Ma noi vediamo la coltivazione delle asprezze fiorire sotto ogni cielo ed in ogni fede, come un bisogno spontaneo del carattere. Così leggiamo di Channing, quando si stabilì al principio come ministro Unitariano, che:

« Egli era ora più semplice che mai e sembrava divenuto incapace di qualsiasi specie di compassione di sè. Scelse come luogo di studio la stanza più piccola della casa, sebbene avesse potuto facilmente procurarsi più luce, più aria e maggiori comodità, in genere: e per camera da letto scelse un attico che divideva con un fratellino minore. L'arredamento di quest'attico sarebbe stato adatto per la cella di un anacoreta, consistendo di un materasso ben duro su due cavalletti, seggiole di legno e tavolo, con una stuoia sul terreno. Era senza fuoco, — ed al freddo egli era sensibilissimo, — eppure non si lamentò mai, nè mai diede a divedere di trovarvi alcun inconveniente. « Mi rammento, racconta suo fratello, che dopo una notte molto fredda egli al mattino accennava così alle sofferenze patite: « Se il mio letto fosse il mio paese, sarei una specie di Bonaparte; io non domino che su quel punto che occupo; appena mi muovo, il gelo s'impadronisce di esso ». Soltanto quando era ammalato accettava qualche comodità, e mutava appartamento. Perfino la foggia di vestito che portava abitualmente era del genere più ordinario: e portava degli abiti che il mondo avrebbe ritenuti poveri, se una nettezza quasi femminea non avesse loro tolto di avere la più lontana apparenza di negligenza » (1).

L'ascetismo di Channing, come tale, era evidentemente un composto di durezza e di amore della purità. Lo spirito democratico che è un portato dell'entusiasmo umanitario e del quale parlerò più avanti a proposito del culto della povertà, vi entrava certamente per qualche cosa. Non vi entrava però in questo caso alcun elemento di pessimismo. Nel caso prossimo abbiamo invece un elemento fortemente pessimista, cosicchè lo annovero sotto il numero 4. John Cennick fu il primo predicatore Metodista laico. Nel 1735 ebbe l'idea del peccato, mentre passeggiava in Cheapside: —

(1) *Memoirs of* W. E. Channing, Boston, 1840, I, 196.

« e improvvisamente abbandonò canto, giuoco e teatri. Talvolta desiderava di ritirarsi in qualche monastero per passare la vita nella preghiera. Tal'altra riteneva migliore l'andare in una grotta, dormendo sulle foglie cadute e vivendo di frutti. Digiunava spesso e a lungo, e pregava nove volte al giorno... Pensando che il pane secco fosse un lusso troppo grande per un peccatore quale egli era, cominciò a nutrirsi di patate, ghiande, granchi ed erba; e spesso avrebbe desiderato di poter vivere di radici e di erbe. Alfine nel 1737 trovò pace in Dio e fu con gioia che intraprese l'oscuro cammino » (1).

In questo povero uomo noi troviamo la melanconia morbosa e la paura; ed i suoi sacrifizi erano intesi a purgarlo dei peccati e ad acquistargli la salute eterna. La sconsolatezza della teologia Cristiana a riguardo della carne e l'uomo naturale, in genere, sistematizzando la paura, hanno fatta di questa un orribile incentivo all'auto-mortificazione. Sarebbe del tutto ingiusto chiamare mercenario questo incentivo, pel fatto che spesso esso è stato usato in modo mercenario e per fini esortatorî. L'impulso a espiare, a subire pene, è, nella sua prima intenzione, una espressione troppo immediata e spontanea di disperazione e di ansietà per poter meritare quel rimprovero. Nella sua forma di amoroso sacrifizio per ispendere tutto ciò che abbiamo onde dimostrare la nostra devozione, una disciplina ascetica più severa può essere il frutto di un sentimento religioso altamente ottimista.

Vianney, curato di Ars, in Francia, era un prete di campagna di santità esemplare. Troviamo nella sua vita questa esposizione del suo bisogno interiore di sacrifizio:

« In questo sentiero », diceva il Vianney « è soltanto il primo passo che costa. Esiste nella mortificazione un balsamo, un sapore soave, senza del quale non si può vivere quando lo si sia gustato una volta. C'è un solo modo di darsi a Dio, quello cioè di donarglisi interamente senza trattenere nulla per sè. Quel poco che si trattenesse non servirebbe che a far soffrire ed a turbare ogni cosa ». In conseguenza, egli si imponeva come un dovere di non mai odorare un fiore, di non bere mai quando fosse arso dalla sete, di non scacciar mai una mosca, di non mostrar disgusto per alcun oggetto ripugnante, di non lamentarsi di nulla che si riferisse alle sue comodità personali, di non mai sedersi nè appoggiarsi sui gomiti quando faceva orazione in ginocchio. Il curato di Ars era molto sensibile al freddo, ma non

(1) L. Tyerman, *The life and times of the Rev. John Wesley*, I, 274.

voleva prendere alcuna misura per ripararsene. Durante un crudissimo inverno uno dei suoi missionari fece un doppio fondo al suo confessionale, ponendovi sotto uno scaldino di acqua calda. Il giuoco riuscì ed il Santo fu illuso: « Dio è molto buono, diceva poi tutto commosso. Quest'anno, nonostante faccia tanto freddo, i miei piedi sono sempre stati caldi » (1).

In questo caso l'impulso spontaneo a fare dei sacrifizi pel puro amore di Dio era probabilmente il motivo cosciente sovrano. Possiamo dunque classificarlo sotto il paragrafo 3. Alcuni autori pensano che l'impulso al sacrifizio sia il fenomeno religioso per eccellenza. Esso è indubbiamente un fenomeno eminente, universale, e che giace più profondamente di qualsiasi *Credo* speciale. Ora, per esempio, troverete ciò che sembra essere un esempio spontaneo di esso, e che esprime semplicemente ciò che ad un dato momento sembrava giusto intercorresse fra l'individuo ed il suo Fattore. Cotton Mather, il sacerdote Puritano della Nuova Inghilterra, è stimato generalmente come un pedante piuttosto grottesco: eppure, che cosa è più candidamente semplice del racconto che egli fa della morte di sua moglie?

« Quando mi avvidi a qual grado di rassegnazione mi chiamasse il Signore », egli dice, « risolsi di glorificarlo, coll'aiuto Suo. Così, due ore prima che la mia consorte spirasse, mi inginocchiai al suo fianco e presi fra le mie una dolce mano, la più dolce nel mondo per me. Con essa fra le mie mani, solennemente e sinceramente consegnai la mia cara al Signore, ed in segno della mia vera *Rassegnazione* abbandonai dalle mie e deposi gentilmente sulle coltri quella mano adorata, decidendo di non toccarla mai più. Questa fu la più dura, e forse la più coraggiosa azione che io abbia mai fatto. Essa... mi disse che accettava e che confermava il mio atto di rassegnazione. E mentre prima essa non faceva che chiamarmi, dopo non chiese più una sol volta di me » (2).

L'ascetismo del Padre Vianney, preso nel suo insieme, altro non era che il risultato di un flusso permanente di alti entusiasmi religiosi, che cercava di dar prova di sè. La Chiesa Romana ha coi suoi metodi incomparabili raccolti insieme tutti i motivi che portano all'ascetismo, e li ha codificati in modo che chiunque voglia raggiungere la perfezione Cristiana può trovare un sistema pratico,

(1) A. Moulin, *Le curé d'Ars. Vie de Mr. J. B. M. Vianney*, 1864, pag. 545.
(2) B. Wendell, *Cotton Mather*, New York, p. 198 (senza data).

delineato apposta per lui, in ciascuno di molti manuali — sempre all'ordine — (1). La nozione della perfezione, dominante nella Chiesa, è naturalmente quella negativa di evitare il peccato. Il peccato procede dalla concupiscenza e la concupiscenza dalle passioni e dalle tentazioni della carne, a capo delle quali stanno la vanagloria, la sensualità in tutte le sue forme, e l'amore dell'eccitamento e dei possessi mondani. A tutte queste sorgenti di peccato bisogna resistere: e la disciplina e l'austerità sono il mezzo più efficace per pervenirvi. Quindi si trovano sempre in questi libri alcuni capitoli sulla auto-mortificazione. Ma ogniqualvolta una procedura è codificata, ne evapora istantaneamente lo spirito più delicato, e se vogliamo trovare non diluito il più puro spirito ascetico, la passione del disprezzo di sè che si accanisce sulla povera carne, la divina follìa della devozione che fa dono e sacrifizio di tutto ciò che possiede (della sua sensibilità, specialmente) all'oggetto della sua adorazione, noi dobbiamo ricorrere alle autobiografie o ad altri documenti individuali.

San Giovanni della Croce, un mistico Spagnuolo che fioriva — o piuttosto che esistette, perchè attorno a lui ben poche cose suggerivano l'idea dei fiori — nel sedicesimo secolo, ne offre un passo che ci torna utile citare:

« Anzitutto, cercate con ogni cura di risvegliare in voi stessi un'abituale ed affezionata volontà di imitare in ogni cosa Gesù Cristo. Se qualche cosa di piacevole si offre ai vostri sensi, ma nello stesso tempo non tende esclusivamente ad onorare e a glorificare Dio, rinunciate ad essa, separatevi da essa per l'amore di quel Cristo il quale per tutta la sua vita non ebbe altro talento o desiderio che di fare il volere del Padre suo, che egli chiamava il suo cibo ed il suo nutrimento. Per esempio, voi vi allietate *udendo* cose nelle quali non ha parte alcuna la gloria di Dio. Privatevi di tale soddisfazione, mortificate il vostro desiderio di ascoltare. Voi vi dilettate *vedendo* degli oggetti che non elevano a Dio la vostra mente: rifiutate questo piacere e volgete altrove lo sguardo. Lo stesso dicasi delle conversazioni e di ogni altra cosa. Fate lo stesso, per quanto potete, in tutte le operazioni dei sensi, cercando di rendervi liberi dal loro giogo.

« Il rimedio naturale si trova nella mortificazione delle quattro grandi passioni naturali: la gioia, la speranza, la paura e la melanconia. Voi do-

(1) Quelli del famoso Padre Rodriguez, sono stati tradotti in tutte le lingue. Un manuale moderno, conveniente ed assai ben fatto, è « L'ascétique chrétienne » di J. Ribet, Paris, Poussielgue.

vete cercare di non dare ad esse alcuna soddisfazione lasciandole nell'oscurità e nel vuoto. Che la vostra anima si volga quindi sempre:

« Non a ciò che è più facile, ma a ciò che è più arduo;

« Non a ciò che ha miglior sapore, ma a ciò che è più disgustoso;

« Non a ciò che vi è grato, ma a ciò che è più sgradevole;

« Non alle cause di consolazione, ma piuttosto alle occasioni di desolazione;

« Non al riposo, ma alla fatica;

« Non al desiderio del più, ma del meno;

« Non all'aspirazione verso ciò che è più elevato e più prezioso, ma verso ciò che è più vile e più disprezzabile;

« Non a voler qualche cosa, ma a non voler nulla;

« Non a cercare il meglio in ogni cosa, sibbene il peggio, per modo da arrivare, per l'amore di Dio, ad una completa miseria, ad una perfetta povertà di spirito, ad una rinuncia assoluta ad ogni cosa a questo mondo;

« Datevi a queste pratiche con tutta l'energia dell'anima vostra, ed in breve troverete grandi delizie ed ineffabili consolazioni;

« Disprezzatevi, e desiderate che altri vi disprezzino;

« Parlate a vostro discredito, e desiderate che gli altri facciano il somigliante;

« Concepite una meschina opinione di voi stessi, e trovate buono che altri la condivida;

« Per godere del gusto di queste cose, non abbiate gusto per nulla.

« Per conoscere ogni cosa, non imparate a conoscere nulla.

« Per possedere tante cose, deliberate di non possedere nulla.

« Per essere tutte le cose, vogliate non esser nulla.

« Per arrivare là dove non avete piacere per nessuna cosa, subite tutte le prove per cui non avete alcun piacere.

« Per imparare a non conoscere nulla, andate là dove siete ignorante.

« Per raggiungere ciò che non possedete, andate sempre là dove non possedete nulla.

« Per essere ciò che non siete, provate ciò che non siete ».

Questi ultimi versetti giuocano con quella vertigine della autocontraddizione che è così cara ai mistici. Quelli che citerò ora, poi, sono completamente mistici, perchè in essi S. Giovanni di Dio passa dalla nozione di Dio a quella più metafisica del Tutto.

« Quando vi arrestate ad una cosa, voi cessate di aprirvi al Tutto.

« Perchè per arrivare al Tutto, voi dovete rinunciare al Tutto.

« E se vi dovesse avvenire di possedere il Tutto, voi dovete possederlo desiderando Nulla.

« In questa spogliazione l'anima trova tranquillità e riposo. Profondamente assisa nel centro della propria Nullità, essa non può subire assalti da nulla che venga dal basso; e poichè non desidera più nulla, ciò che viene dall'alto non può deprimerla, perchè i desiderî soltanto sono le cause delle sue miserie » (1).

Ed ora, come un esempio più completo dei paragrafi 4 e 5, anzi di tutti i paragrafi sopra ricordati, insieme, e dell'eccessività irrazionale a cui può arrivare un individuo psicopatico nel campo dell'austerità corporale, desidero citare il racconto che il sincero Suso fa delle torture che infliggeva a se stesso. Suso, voi lo ricorderete, fu un mistico Tedesco del XIV° secolo, e la sua autobiografia, scritta in terza persona, è un documento religioso classico.

« Era egli in sua gioventù di un temperamento pieno di fuoco e di vita: e quando questo fuoco e questa vita cominciarono a dar segno di sè, egli ne fu molto contristato: e per varie vie cercava come potesse soggiogare il proprio corpo. Per molto tempo egli portò una camicia di crini di cavallo ed una catena di ferro, finchè il suo corpo non divenne tutto una piaga sanguinante, per cui fu costretto a togliersela. Di nascosto si fece fare una sottoveste, ed in questa egli fece attaccare delle striscie di cuoio nelle quali aveva infisse 150 punte di ottone ben affilate, e queste punte egli portava volte sempre verso la sua carne. Questa sottoveste egli aveva fatta fare molto attillata, in modo da abbracciargli tutto il corpo chiudendosi sul davanti, così da essere aderentissima al corpo, e da fare infiggere le punte nella carne, ed era abbastanza alta da arrivare fin sopra l'ombelico. Questa sottoveste portava egli anche la notte. Ora, in estate, quando faceva caldo, ed egli si sentiva stanco e malato per tutti i suoi viaggi, oppure quando andava a predicare, talvolta, mentre era così inceppato, oppresso dalla fatica e tormentato da moltissimi insetti, gridava ad alta voce, cercando di sfuggire alle sue pene, rivoltandosi in preda all'agonia, come un verme che sia trapassato da uno spillo. Spesso gli sembrava di giacere sopra un formicaio, tanto era il tormento degli insetti, perchè, se egli si addormentava o se desiderava dormire, quelli più si accanivano su di lui (2). Talvolta nella pienezza del suo cuore gridava a Dio onnipo-

(1) SAINT JEAN DE LA CROIX, *Vie et œuvres*. Paris, 1893, II, 94, 99 (passim).

(2) Insetti: cioè i pidocchi, che erano un concomitante inevitabile della santità nel Medio Evo. Della pelle che avvolgeva S. Francesco di Assisi noi leggiamo che « spesso un compagno del Santo voleva appressarla al fuoco per toglierne i pidocchi, facendo questo, come diceva, non perchè il padre Serafico fosse nemico dei pidocchi, ma al contrario li portava addosso, tenendo per un onore ed una gloria di

tente: « Ahimè, buon Dio, qual morire è mai questo! Quando un uomo è ucciso da assassini o da bestie feroci, presto la è finita con lui: io invece mi giaccio agonizzante, vittima di questi insetti crudeli, e non posso morire! ». Le notti invernali non erano mai tanto lunghe, l'estate non era mai così calda, da fargli abbandonare questo esercizio. Al contrario, un poco più tardi egli pensò di far fare due cerchi di cuoio in cui poneva le sue mani, fermandone una ad ogni lato della sua gola, e assicurandole in modo che se mai la sua cella fosse rimasta preda delle fiamme egli non avrebbe potuto salvarsi. E questo egli continuò finchè le sue mani e le sue braccia non divennero quasi tremanti dalla fatica: ed allora egli immaginò qualche cosa di nuovo: due guanti di cuoio che egli fece provvedere da un lattaio di tanti chiodini appuntiti e che portava la notte, per modo che se, nel sonno, avesse cercato di togliersi la sottoveste di crine, o di sottrarsi ai morsi dei vili insetti, le punte gli si infliggevano nella carne. E così avveniva che se nel sonno cercava di aiutarsi colle mani, le punte gli foravano la pelle del petto e, così ferite, le sue carni s'infiammavano. Quando, dopo qualche settimana, le sue ferite erano guarite, egli si feriva di nuovo.

« Egli continuò tale tormentoso esercizio per sedici anni. Dopo questo tempo essendosi il suo sangue raffreddato ed essendo distrutto il fuoco del suo temperamento, nella Festa di Pentecoste gli apparve in una visione un messaggero del Cielo, che gli disse che Dio non chiedeva altre prove da lui. Per cui egli cessò dal martoriarsi, e gettò tutti quegli oggetti in un'acqua corrente. »

Suso poi racconta come, per emulare le pene del suo Signore crocifisso, si era fabbricata una croce con quaranta punte di chiodi che ne sporgevano, e questa egli portava a nudo fra le spalle, giorno e notte. La prima volta che egli se l'impose, la sua misera carne fu scossa da un brivido di terrore, e con una pietra smussò alquanto alcune punte troppo affilate. Ma tosto, pentitosi di questa codardia da femmina, rifece aguzze tutte le punte e di nuovo se l'impose. La sua schiena in corrispondenza delle ossa divenne tutta una piaga sanguinosa. Ogniqualvolta si poneva a sedere o si alzava, era come se avesse addosso una pelle d'istrice. Se qualcuno lo toccava per distrazione, o premeva i suoi vestiti, lo feriva.

Suso racconta ancora delle penitenze che faceva comprimendosi quella croce, o forzando le unghie a penetrare nella carne, — poi delle sue flagellazioni, storia terribile; — ed infine sèguita così: « In quel tempo il Servitore si procurò una vecchia porta fuori d'uso, e su di essa soleva sdraiarsi la notte, senza coperte che rendessero quel giaciglio un po' meno

---

portare sul suo abito queste perle celesti. » Citato da SABATIER, *Speculum perfectionis* etc., 1898, pag. 231, in nota.

disagevole; soltanto che si cavava le scarpe e si avvolgeva in un pesante mantello. Ma così egli si procurava un letto ben triste, perchè dei duri vimini vecchi si trovavano sotto il suo capo, la croce colle sue punte gli forava la schiena, le braccia erano fissate, la sottoveste di crine di cavallo gli lacerava i lombi, il mantello era troppo pesante e la porta durissima. Così egli giaceva nello strazio, sfinito da morire, simile ad un tronco d'albero, e mandando molti sospiri al Signore.

« Nell'inverno soffriva moltissimo pel freddo. Se egli spingeva fuori i piedi, questi venivano a trovarsi sul terreno e gelavano: se li tirava su, il sangue delle sue gambe s'infiammava arrecandogli grande dolore. I suoi piedi erano pieni di piaghe, le sue gambe gonfie, i ginocchi sanguinosi e ulcerati; come pieni di ferite prodotte dalla sottoveste erano i suoi lombi; tutto il suo corpo era consunto, le sue fauci divorate da una sete intensa e le sue mani tremule per la debolezza. In mezzo a questi tormenti passava egli le sue notti e i suoi giorni: e tutto egli sopportava per la grandezza dell'amore che recava in cuore per la Sapienza Eterna e Divina, per nostro Signore Gesù Cristo, le cui sofferenze egli si industriava di imitare. Dopo un certo tempo egli smise l'esercizio di penitenza della porta, e si rinchiuse in una piccolissima cella, coricandosi su di una panca la quale era così stretta e così corta che egli non poteva stendervisi sopra completamente. In questa caverna o sulla sua porta, giacque di notte nei suoi ceppi per circa otto anni. Fu pure suo costume, durante un periodo di venticinque anni, quando non si trovava in convento, di non entrare mai dopo i Vesperi in alcuna stanza riscaldata, durante l'inverno, e nel convento non si scaldava mai, per quanto freddo facesse, a meno che non vi fosse obbligato da altre ragioni. Durante tutto questo tempo non prese mai un bagno, nè d'acqua nè di sudore; e questo al fine di mortificare il suo corpo. Praticò per molto tempo una così rigida povertà, che non volle mai toccare nè ricevere un soldo, sia con permesso, sia senza. Per un tempo considerevole egli si sforzò di raggiungere un tal grado di purezza, che non avrebbe potuto palpare nè toccare alcuna parte del suo corpo, eccetto le mani ed i piedi » (1).

Vi risparmio il racconto della tortura di sete che si infliggeva il povero Suso. Fa piacere di sapere che dopo il suo quarantesimo anno Dio gli mostrò, mediante una serie di visioni, che egli aveva sufficientemente mortificato l'uomo naturale, e che poteva abbandonare quegli esercizi. Il suo caso è nettamente patologico, ma non

---

(1) *H. Suso's, genannt Frater Amandus, Leben und Schriften, nach den ältesten Handschriften*, Regensburg, 1830.

sembra che egli abbia goduto di quel sollievo di cui hanno goduto tanti ascetici, dato da una modificazione della sensibilità capace di trasformare realmente un tormento in una specie di pervertito piacere. Della fondatrice del Sacro Cuore, per esempio, leggiamo che:

« Il suo amore pel dolore era insaziabile... Diceva che avrebbe volentieri vissuto fino al giorno del giudizio, purchè le fosse dato di soffrire per Dio: mentre le sarebbe parso intollerabile di vivere un giorno solo senza soffrire. Essa diceva pure di sentirsi arsa da due febbri inestinguibili, una per la Santa Comunione, l'altra per la sofferenza, l'umiliazione, l'avvilimento. « Nulla fuorchè il dolore », andava essa continuamente ripetendo nelle sue Lettere, « rende la mia vita sopportabile » (1).

Questo riguardo ai fenomeni cui dà origine in alcune persone l'impulso ascetico. Nel carattere di santità che la Chiesa ha consacrato, sono state riconosciute come indispensabili sentieri alla perfezione tre sorta minori di auto-mortificazione. Accenno alla Castità, all'Obbedienza ed alla Povertà, che i monaci fanno voto di osservare: e mi tratterrò un momento sui capitoli dell'Obbedienza e della Povertà.

Anzitutto dell'Obbedienza. La vita secolare del secolo ventesimo si apre senza che questa virtù sia tenuta in gran conto. Il dovere dell'individuo di regolare la propria condotta, e di guadagnare o perdere in conseguenza, sembra al contrario essere uno degli ideali sociali Protestanti contemporanei meglio radicati. E questo al punto che ci riesce difficile comprendere, o anche di immaginare, come mai uomini dotati di una vita interiore loro propria abbiano potuto arrivare a ritenere come commendevole la soggezione della loro volontà a quella di altre creature finite come loro. Io confesso che per me stesso ciò ha qualche cosa del mistero. Eppure il fatto corrisponde evidentemente a qualche bisogno interiore profondo di molte persone e dobbiamo fare del nostro meglio per intenderlo.

Sul piano più basso possibile si vede come il fatto della obbedienza in una organizzazione ecclesiastica salda deve aver condotto facilmente a considerarla come meritoria. Inoltre, l'esperienza dimostra che vi sono nella vita di ognuno dei momenti, in cui si può

(1) Bougaud, *Hist. de la bienheureuse Marguerite Marie*. Paris, 1894, pag. 265, 171. Cfr. pure pag. 386-7.

essere consigliati più opportunamente dagli altri che da noi stessi. L'incapacità di decidersi è uno dei sintomi più comuni della fatica nervosa: amici che vedono più all'ingrosso le nostre preoccupazioni, le considerano spesso più saggiamente di quanto noi possiamo fare; e per questo è frequentemente un atto eccellente di virtù quello per cui si domanda consiglio e si obbedisce ad un medico, ad un compagno, ad una moglie. Ma abbandonando pure queste ragioni prudenziali inferiori, noi troviamo, nella natura di alcuni di quegli eccitamenti spirituali che siamo venuti studiando, molte buone ragioni per idealizzare l'obbedienza. L'obbedienza può sorgere dal fenomeno religioso generale dell'addolcimento interno, dell'abbandono, dell'appello a poteri superiori. E tali attitudini sono percepite così salutari, che in se stesse, fatta astrazione dall'utilità loro, esse vengono idealmente consacrate; ed obbedendo ad un uomo, di cui nonostante noi vediamo tutta la fallibilità, noi possiamo, ciononostante, sentirci nelle condizioni in cui siamo quando affidiamo il nostro volere a quello della Saggezza infinita. Aggiungete la disperazione e la passione dell'auto-crocifissione, e l'obbedienza appare tosto come un sacrifizio ascetico, piacevole, anche senza considerare affatto i suoi usi prudenziali.

È nella sua qualità di sacrificio, di « mezzo di mortificazione », che gli scrittori Cattolici considerano primamente l'obbedienza, cioè, come un sacrificio che l'uomo offre a Dio e di cui egli è ad un tempo il sacerdote e la vittima. Mediante la povertà, egli sacrifica i suoi possedimenti esteriori; con la castità immola il suo corpo; coll'obbedienza egli completa il sacrifizio, e dona a Dio quanto egli ancora conservava come sua proprietà: i suoi due beni supremi, il suo intelletto e la sua volontà. Il sacrificio è allora completo e senza riserve, è un olocausto genuino, perchè la vittima intera è consumata in onore di Dio » (1). Perciò, nella disciplina cattolica, noi obbediamo al nostro superiore, non come ad un semplice uomo, ma come al rappresentante di Cristo. Obbedendo a Dio in lui, secondo la nostra intenzione, l'obbedienza riesce facile. Ma quando i Trattati di Teologia chiamano collettivamente a raccolta tutte le loro ragioni per raccomandarla, l'insieme suona piuttosto curiosamente ai nostri orecchi.

---

(1) LEJEUNE, *Introduction à la vie mystique*, 1899, p. 277. Il paragone dell'olocausto risale almeno fino a Ignazio di Loyola.

« Una delle grandi consolazioni della vita monastica », afferma una autorità fra i Gesuiti, « è la sicurezza che, obbedendo, non sapremmo commettere alcun peccato. Il Superiore può commettere una colpa comandandovi di fare questo o quello; ma voi siete certo di non fallare fintanto che obbedite, perchè Dio vi chiederà soltanto se avete compiuto a dovere gli ordini ricevuti, e, solo che voi possiate limpidamente giustificarvi a questo riguardo, siete interamente assolto. Che le cose fatte fossero opportune o non fossero migliori di quelle che avrebbero potuto essere fatte, sono questioni che non saranno rivolte a voi, ma, nel caso, al vostro Superiore. Dal momento che era fatto secondo obbedienza ciò che avete fatto, Dio lo cancella dal vostro libro e lo mette a carico del Superiore. Cosicchè San Girolamo esclamava giustamente celebrando i vantaggi dell'obbedienza: « Oh! sovrana libertà! Oh! santa e benedetta sicurezza, per cui si diventa quasi impeccabili! ».

« San Giovanni Climaco pensa analogamente quando chiama l'obbedienza una scusa davanti a Dio. Infatti, quando Dio chiede pechè avete fatto questo o quello, e voi potete ispondere che così vi fu ordinato dai vostri Superiori, Dio non chiederà alcun'altra scusa. Come un passeggero su di una buona nave provvista di un buon pilota non ha bisogno di curarsi di altro, ma può andare tranquillamente a dormire perchè il pilota pensa a tutto e « veglia per lui », così un religioso che vive sotto il giogo della obbedienza se ne va in cielo dormendo, vale a dire, affidandosi interamente alla condotta dei suoi Superiori, che sono i piloti del suo vascello e vegliano continuamente per lui. Non è piccola cosa di potere attraversare il mare tempestoso della vita sulle spalle o fra le braccia di un altro, mentre questa è appunto la grazia che Dio concede a quelli che vivono sotto il giogo dell'obbedienza. Il loro Superiore porta tutto il peso... Un saggio grave e venerando diceva che egli avrebbe piuttosto spesa la propria vita andando a raccogliere la paglia per obbedienza, anzichè occuparsi, sotto la sua propria responsabilità e secondo il suo giudizio, delle più sublimi opere di carità, poichè si è certi d iseguire il volere di Dio finchè si fa qualche cosa per obbedienza, mentre questa sicurezza non si può mai avere al medesimo grado rispetto a ciò che si fa di proprio impulso » (1).

Bisognerebbe leggere le lettere in cui Ignazio di Loyola raccomanda l'obbedienza come la colonna vertebrale del suo ordine, per potere penetrare bene l'intero e vero spirito del suo culto (2). Esse sono troppo lunghe per poter essere citate; ma la credenza

---

(1) Alfonso Rodriguez, S. J.: *Pratique de la perfection chrétienne*, P. III, Tr. V, ch. X.

(2) Lettere LI e CXX della collezone tradotta in francese dal Bouix, Paris, 1870.

di Ignazio risulta così vivacemente espressa da alcuni detti di lui che diversi amici suoi riportarono, che, sebbene essi siano stati tante volte citati, vi chiedo il permesso di riferirli ancora:

« Io debbo », racconta un suo antico biografo che egli gli dicesse, « entrando in religione ed in seguito, pormi interamente nelle mani di Dio o di colui che ne prende il posto, per l'autorità da Lui conferitagli. Io debbo desiderare che il mio Superiore mi obblighi ad abbandonare il mio proprio giudizio e domini la mia mente. Non debbo far differenza fra l'uno o l'altro dei miei Superiori... ma riconoscerli tutti uguali davanti a Dio, di cui occupano il posto. Perchè, se io stabilisco differenze fra le persone, vengo ad attenuare lo spirito di obbedienza. Nelle mani del mio Superiore debbo essere una cera molle, una cosa, da cui egli possa ottenere ciò che meglio gli piace, sia scrivere o ricevere lettere, parlare o tacere con una data persona, o simili. Ed io debbo purre ogni mia cura nell'eseguire zelantemente ed esattamente quanto mi viene ordinato. Debbo considerare me stesso come un cadavere il quale non ha nè intelligenza nè volontà; essere come una massa di sostanza, che, senza resistenza, si lascia porre ovunque a qualunque piace di metterla; come un bastone nelle mani di un vecchio, che lo adopera secondo i bisogni e lo pone dove gli pare. Tale debbo io essere, nelle mani dell'Ordine, per servirlo nel modo che gli appaia più utile.

« Non debbo chiedere mai al Superiore di essere inviato in qualche determinato luogo, o impiegato in qualche particolare ufficio.. Non debbo considerare nulla come appartenente a me personalmente, e, quanto alle cose che adopero, essere simile ad una statua che si lascia spogliare senza opporre mai resistenza » (1).

L'altro detto è riferito da Rodriguez nel capitolo da cui trassi la citazione di poco fa. Parlando dell'autorità del Papa, Rodriguez scrive:

« Sant'Ignazio, quando era generale della Compagnia, disse che se il Santo Padre gli avesse comandato di salpare colla prima barca che egli potesse trovare nel porto di Ostia, presso Roma, e di abbandonarsi al mare, senza alberi, senza vele, senza timone nè remi, senza nulla di tutto ciò che serve alla navigazione o alla sussistenza, egli avrebbe obbedito non solo con alacrità, ma senza esitazione o repugnanza, e perfino con un'intensa soddisfazione interiore » (2).

---

(1) Bartoli-Michel, II, 13.

(2) Rodriguez, op. cit., P. III, Tr. V, Ch. VI.

Dato un ultimo esempio concreto della stravaganza a cui è stata spinta la virtù che stiamo considerando, passerò al soggetto che segue in ordine:

« Suor Marie Claire [di Port-Royal] era stata molto penetrata della santità e dell'eccellenza di M. de Langres. Questo prelato, subito dopo arrivato a Port-Royal, le disse un giorno, vedendola teneramente attaccata a Madre Angelica, che sarebbe forse stato meglio non parlarle più. Marie Claire, assetata di obbedienza, prese come un oracolo di Dio questa parola detta inavvertitamente e da quel giorno stette molti anni senza più far parola alla sua sorella » (1).

L'argomento seguente è la Povertà, che in tutti i tempi e da tutte le fedi è stata sentita sempre come un adornamento di una vita santa. L'istinto di proprietà essendo fondamentale per la natura umana, questo è un esempio ulteriore del paradosso ascetico. Esso però non appare più affatto un paradosso, ma una cosa perfettamente ragionevole, non appena si pensa con quanta facilità gli eccitamenti superiori dominano le cupidità inferiori. Avendo già citato il Gesuita Rodriguez nel capitolo dell'Obbedienza, voglio leggervi pure un suo capitolo sulla povertà, per dare immediatamente un aspetto concreto alla nostra discussione su questa ultima virtù. Tenete presente che egli scrive istruzioni pei monaci del suo Ordine e che le basa tutte sul testo « *Beati pauperes spiritu* ».

« Se qualcuno di voi, » egli dice, « desidera sapere se è o no veramente povero di spirito, fategli considerare se ama gli effetti e le conseguenze ordinarie della povertà, come la fame, la sete, il freddo, la fatica, la mancanza di ogni comodità. Se siete contenti quando qualche cosa manca ai vostri pasti, quando siete trascurato da chi serve a tavola, quando ciò che vi si dà è spiacevole, quando la vostra cella non è protetta dal freddo: se non siete contenti di tutte queste cose, se invece di amarle le evitate, ecco una prova che non avete raggiunto la perfezione della povertà di spirito ». L'autore procede poi a descrivere minutamente la pratica della povertà: « Il primo punto è quello che Sant'Ignazio propone nelle sue Costituzioni quando dice: « Che nessuno si serva di alcunchè come se fosse una cosa sua privata ». « Una persona di religione, egli aggiunge, deve, rispetto a tutte le cose che adopera, essere simile ad una statua, che si può ricoprire di abiti, ma che non soffre alcuna pena, nè fa resistenza alcuna,

(1) SAINTE-BEUVE, *Hist. de Port-Royal*, I, 346.

quando le si tolgono. È in questo modo che dovete sentire rispetto ai vostri abiti, ai vostri libri, alla vostra cella, ad ogni altra cosa di cui fate uso: se vi si ordina di abbandonarli o di scambiarli con altri, non dovete provarne una pena maggiore di quella che proverebbe una statua rimanendo scoperta. In questa guisa eviterete di adoperarli come se fossero il vostro privato possesso. Ma se quando voi cedete la vostra cella, o donate, o scambiate questo o quell'oggetto, provate della ripugnanza e non siete come la statua, questo deve dimostrarvi che considerate queste cose come un vostro possesso privato.

« E questa è la ragione per cui il vostro santo fondatore desiderava che i Superiori saggiassero i loro monaci come Dio saggiò Abramo, mettendo alla prova la loro povertà e la loro obbedienza, perchè con tali mezzi essi avrebbero potuto farsi un'idea del grado del loro valore ed acquistare la possibilità di progredire sempre più nel cammino della perfezione,... e perciò toglieva uno dalla sua camera quando vedeva che vi stava bene e vi si compiaceva; toglieva ad un altro il libro a cui era molto attaccato; obbligava un terzo a scambiare la propria veste con un'altra peggiore. Altrimenti noi arriveremmo ad acquistare una specie di proprietà su tutti questi diversi oggetti, e a poco a poco, il muro della povertà che ne circonda costituendo la nostra principale difesa, sarebbe abbattuto. Gli antichi Padri nel deserto solevano bene spesso trattare in questo modo i loro compagni... San Dositeo, essendo infermiere, desiderava un certo coltello, e lo chiese a San Doroteo, non per servirsene privatamente ma per adoperarlo nell'infermeria che gli era stata affidata. Ma San Doroteo gli rispose: « Ah! Dositeo! quel coltello ti piace dunque assai! Vuoi tu essere lo schiavo di un coltello o lo schiavo di Cristo? Non arrossisci tu di vergogna per aver desiderato che un coltello sia il tuo padrone? Io non permetterò che tu lo tocchi ». Il qual rimbrotto ed il qual rifiuto ebbero un tale effetto sul santo discepolo, che da quel tempo in poi non toccò mai più quel coltello ».

« E per questo », continua Padre Rodriguez, « nelle nostre camere non devono essere altri mobili che un letto, una tavola, una panca, un candeliere, cose puramente necessarie e nulla più. Non si concede, fra noi, che le nostre camere siano ornate con pitture o con altro, nè che vi siano poltrone, tappeti, tende, nè alcun genere di gabinetto o di ufficio un po' elegante. Neppure è permesso di portarvi cosa alcuna da mangiare nè per noi stessi, nè per coloro che vengono a visitarci. Non dobbiamo chiedere licenza di recarci al Refettorio anche per un semplice bicchiere di acqua; e finalmente non possiamo prendere un libro nel quale scrivere una linea, e che possiamo portar via con noi. Non è possibile negare che a questo modo noi non siamo in estrema povertà; ma questa povertà è ad un tempo un grande riposo ed una grande perfezione. Sarebbe infatti impossibile

evitare, quando si permettesse ad una persona di religione di possedere cose superflue, che il pensiero di esse occupasse notevolmente la sua mente, sia per acquistarle, sia per conservarle o per accrescerle; cosicchè non permettendoci affatto di possederle, tutti questi inconvenienti scompaiono. Fra le varie buone ragioni per cui la Compagnia proibisce ai secolari di entrare nelle nostre celle, la principale è questa, che per tal modo più facilmente possiamo mantenerci in povertà. Dopo tutto siamo sempre uomini, e se dovessimo ricevere persone del mondo elegante nelle nostre stanze, non avremmo forse la forza di restare nei limiti prescritti, ma saremmo indotti per lo meno a desiderare di adornarle con alcuni libri per dare ai visitatori un'opinione alquanto migliore della nostra cultura » (1).

Siccome i Fachiri Indiani, i Monaci Buddisti e i Dervisci Maomettani si accordano coi Gesuiti e coi Francescani nell'idealizzare la povertà come lo stato individuale più elevato, val la pena di considerare più addentro le basi spirituali di un'opinione che ha un'apparenza così contro natura. Ed anzitutto, studiamo quelle che sono più vicine alla natura umana ordinaria.

L'opposizione fra gli uomini che *hanno* e gli uomini che *sono* risale a tempo immemorabile. Sebbene il gentiluomo, nel senso antico di persona di alta nascita, sia stato in realtà un essere assai rapace e si sia compiaciuto in terreni ed in beni, pur tuttavia egli non ha mai fuso e confuso la propria essenza con questi possessi, ma piuttosto colle superiorità personali, il coraggio, la generosità e quell'arroganza che si supponeva essere un suo diritto di nascita. A certe sorta di considerazioni vili egli ringraziava Dio di poter rimanere sempre inaccessibile, e se le vicissitudini della vita avessero portato che egli divenisse povero pel mancare di quelle, egli sarebbe stato lieto di pensare che, munito del suo semplice valore, gli era tanto più libero per pensare alla propria salute. « *Wer nur selbst was hätte* » dice il Templario, in « Nathan il Saggio » del Lessing, « *mein Gott, mein Gott, ich habe nichts!* ». Questo ideale dell'uomo d'alto lignaggio senza un soldo trovava la sua più genuina espressione nei cavalieri erranti e nei Templari; e per quanto sia stato sempre odiosamente corrotto, questo concetto domina ancora, sentimentalmente se non praticamente, il modo di considerare la vita nei militari e negli aristocratici. Noi glorifichiamo il soldato come l'uomo assolutamente spregiudicato, privo di

(1) Rodriguez, op. cit., P. III, Ch. VI, VII.

impicci. Non possedendo altro che la sua vita, essendo pronto a sacrificare questa non appena la causa glielo comandi, egli è il rappresentante della libertà più sconfinata nelle direzioni ideali. Il lavoratore che paga di persona giorno per giorno, e che non ha diritti investiti sul futuro, ne offre pure molto di questo disinteressamento ideale. Simile al selvaggio, egli può fare il suo letto ovunque il suo braccio destro può sostenere il suo capo, e da questa semplice ed atletica attitudine di osservazione il possessore di beni terreni gli appare invescato frammezzo ad esteriorità e ad impicci ignobili. I diritti che le *cose* ci dànno sono elementi corruttori dell'umanità, ipoteche sull'anima, àncore di trascinamento, nel nostro procedere verso l'empireo.

« Ogni cosa che incontro », scrive Whitefield, « sembra recare questa voce con sè: « Va e predica il Vangelo; sii un pellegrino sulla terra; non avere un partito, nè un'abitazione sicura ». Ed il mio cuore risponde: « Gesù Signore, aiutami a fare o a sopportare il tuo volere. Quando tu mi vedi in pericolo di farmi un nido, — per pietà, per tenera pietà, — poni nel mio nido uno *spino* che mi trattenga dal fermarmici » (1).

L'odio contro il « capitale » di cui le nostre classi lavoratrici si infettano oggidì ogni giorno più sembra prevalentemente composto di questo saldo sentimento di antipatia per le vite fondate sul fatto di « possedere ». Come scrive un poeta anarchico:

« Non con l'accumulare beni, ma col dare ciò che avete,
« Diventerete belli;
« Dovete disfare le vostre fascie, non farvene delle nuove;
« Non col moltiplicare gli abiti renderete sani e forti i vostri corpi, bensì collo spogliarvene...
« Perchè un soldato che sta per mettersi in campagna, non cerca quale fornitura può prendere con sè, ma piuttosto di che cosa può fare a meno;
« Sapendo che ogni cosa di cui non possa liberamente usare, costituisce un impedimento » (2).

In breve, le vite che si basano sul possedere sono meno libere che le vite basate sul fare o sull'essere, e nell'interesse dell'azione le persone in preda ad un eccitamento spirituale gettano via ogni

(1) R. Philip, *The life and times of George Whitefield*, London, 1842, pag. 366.
(2) Edward Carpenter, *Towards Democracy*, pag. 362 (passim).

possesso come un inutile impedimento. Solo coloro che non posseggono alcun interesse privato possono perseguire direttamente un ideale. L'ozio e la poltroneria si insinuano fraudolentemente con ogni dollaro o sterlina che mettiamo da parte per conservarla. Quando un novizio venne a dire a San Francesco: « Padre, sarebbe una grande consolazione per me possedere un libro di Salmi; ma, supponendo anche che il Superiore volesse concedermi questa soddisfazione, pure più contento sarei se avessi pure il vostro consentimento » — Francesco gli espose gli esempi di Carlomagno e di Orlando che combattevano gli infedeli nel sudore e nella fatica, e finalmente morivano sui campi di battaglia. « Quindi, » continuava, « non curarti di possedere libri e conoscenze, ma pensa piuttosto a compiere opere di bontà ». E quando, qualche settimana dopo, il novizio venne a parlare ancora del desiderio che aveva di quel libro, Francesco disse: « Quando avrete avuto il libro dei Salmi, vorrete possedere un breviario; e quando avrete ottenuto anche il breviario vi stenderete nel vostro stallo come un gran prelato e direte al vostro fratello: Dammi il mio breviario... ». E da allora in poi gli negò sempre ogni siffatta concessione dicendogli: « Un uomo possiede di cognizioni soltanto ciò che vien fuori di lui in forma di azioni; ed un uomo è un buon predicatore soltanto in quanto le sue opere lo mostrano tale, ogni albero conoscendosi dai frutti che porta » (1).

Ma oltre a questa attitudine più decorosamente atletica coinvolta dal fare e dall'essere, si trova, nel desiderio di non possedere, qualche cosa di ancora più profondo, qualche cosa che si riferisce a quel mistero fondamentale dell'esperienza religiosa, la soddisfazione, cioè, che si prova abbandonandosi interamente ad una potenza superiore. Fintantochè si conserva qualche salvaguardia profana, fintantochè si rimane attaccati a qualche estrema guarentigia prudenziale, finchè l'abbandono non è completo, la crisi vitale non è vinta, la paura vigila ancora, e prevale una certa diffidenza verso la divinità: noi ci affidiamo a due àncore, guardando a Dio, è vero, in un certo modo, ma altresì confidando nelle nostre proprie macchinazioni. In certe contingenze mediche, pure, abbiamo lo stesso punto critico da superare. Un ubbriacone, un morfinomane, un cocainomane, ricorre al medico per farsi curare. Egli si raccomanda

(1) *Speculum Perfectionis*, ed. Sabatier, Paris, 1898, pag. 10-13.

al medico che lo liberi dal suo nemico; ma egli non sa guardare in faccia l'astinenza assoluta. La droga tirannica è ancora un'àncora per lui: egli ne nasconde fra le fodere dei suoi vestiti: combina segretamente il modo per provvedersene in caso di bisogno. Parimenti un individuo incompletamente rigenerato confida sempre in qualche modo nei suoi propri espedienti. I suoi quattrini sono per lui qualche cosa come la pozione sonnifera che l'individuo affetto da cronica insonnia pone vicino al suo letto quando va a dormire: egli si affida a Dio...; ma *se* dovesse aver bisogno dell'altro aiuto avrebbe vicino anche quello. Ognuno conosce di questi casi di desiderio incompleto ed inefficace di riformarsi — ubriaconi che, nonostante tutti i rimproveri che muovono a se stessi, e tutte le loro risoluzioni, sono evidentemente ben poco volenterosi di contemplar seriamente l'idea di non essere *mai* ubriachi. In realtà l'abbandonare qualche cosa a cui ci si è appoggiati per tanto tempo, l'abbandonarla definitivamente, per davvero e per sempre, equivale ad una di quelle modificazioni radicali del carattere di cui parlammo nelle ultime Conferenze. In quei casi l'uomo interiore conquista una posizione di equilibrio completamente nuova, vive da allora in poi in un nuovo centro di energia, ed il punto di voltata ed il cardine di tutte queste operazioni sembra che di solito coinvolga l'accettazione sincera di certi impoverimenti, di certe rinuncie.

Infatti, a traverso tutti gli annali della vita santa, noi troviamo ad ogni passo questa nota: « Gettatevi in seno alla Provvidenza di Dio senza riserve di sorta, — non datevi alcun pensiero dell'indomani, — versate tutto quanto avete e datelo ai poveri, — solo quando il sacrificio è spontaneo e senza rammarichi, la suprema salute è sicura ». Come esempio concreto, permettetemi di leggervi una pagina della Autobiografia di Antonietta Bourignon, una buona donna che fu ai suoi tempi perseguitata assai da Protestanti e da Cattolici, perchè essa non voleva abbracciare la loro religione di seconda mano. Quando essa era uno giovinetta nella casa paterna,

« Passava immersa in preghiere tutta la notte, ripetendo spesso: *Signore, che cosa vuoi ch'io faccia?* E trovandosi una notte in una profondissima penitenza, essa disse dal profondo del cuore: « O Signore, che cosa posso fare per compiacerti? Perchè non ho alcuno che me lo insegni. Parla all'anima mia ed essa ti ascolterà ». In quell'istante essa udì, come se un'altra persona avesse parlato nel suo interno: « *Abbandona ogni cosa terrena. Separati dall'amore delle creature. Nega te stessa* ». Essa fu molto

meravigliata della cosa, perchè non comprendeva un simile linguaggio, e per molto tempo meditò su questi tre punti, pensando come avrebbe potuto obbedire. Essa pensava che non avrebbe potuto vivere senza cose terrene, nè senza amare le creature, nè se stessa. Eppure diceva: « Per la tua grazia lo farò, Signore. ». Ma quando volle mantenere la sua promessa, non seppe da qual parte cominciare. Avendo pensato alle monache dei monasteri, le quali venendo chiuse nei chiostri abbandonavano ogni cura terrestre, e l'amore di se stesse, accettando il volere degli altri, essa chiese al padre suo di poter entrare nel convento delle Carmelitane Scalze; ma quegli non volle permetterglielo dicendo che avrebbe preferito vederla morta. Questa le sembrò una grande crudeltà, perchè pensava che avrebbe trovato nel chiostro quei veri Cristiani che essa era andata cercando; ma s'avvide più tardi che Egli conosceva i chiostri meglio di lei: perchè quando Egli le ebbe detto che glielo proibiva, e che non le avrebbe mai permesso di entrare in religione, nè le avrebbe dato il danaro occorrente, essa si recò da Padre Lorenzo, il Direttore, offrendosi di entrare al servizio nel Monastero, proponendosi di fare qualsiasi servizio per guadagnarsi il pane, contentandosi di pochissimo purchè la ricevessero; egli sorrise, poi disse: *Ma questo non può essere. Abbiamo bisogno di quattrini per fabbricare e non accettiamo ragazze senza dote: trovate il modo di procurarvene, altrimenti non potete entrare qui.*

« Queste parole la meravigliarono grandemente, e fu scandolezzata rispetto ai Conventi, per cui risolse di abbandonare ogni compagnia e di vivere sola finchè non piacesse a Dio di mostrarle che cosa dovesse fare e dove dovesse andare. Continuamente essa chiedeva: « Quando mai sarò completamente tua, o Signore? ». Egli le rispose: *Nel deserto.* Questo fece una sì forte impressione sull'animo di lei, che anelava alla cosa; ma avendo solo diciott'anni, temeva forte i cattivi incontri, nè aveva mai viaggiato, nè conosceva la strada. Però mise da parte tutti questi dubbi e disse: « Signore, tu mi guiderai come e dove ti piacerà. È per te che io fo questo. Abbandonerò il mio abito di fanciulla e, per non essere conosciuta, indosserò la tonaca dell'eremita ». Ed avendo in gran segreto fatto preparare questo abito, mentre i parenti di lei pensavano a darle marito — il padre l'aveva promessa ad un ricco mercante francese — essa colse l'occasione, ed in una sera di primavera, tagliatisi i capelli, indossò l'abito, e, dopo aver dormito qualche poco, uscì dalla sua camera verso le quattro del mattino, non prendendo che un soldo per comprarsi un po' di pane quel giorno. Ma, mentre usciva, la voce avendole detto: « *Ebbene, dov'è la tua fede? In un soldo?* » essa gettò via, chiedendo perdono a Dio del suo errore e dicendo: « No, mio Dio, la mia fede non è in un soldo, ma in Te soltanto ». E così essa fu completamente liberata dal pesante fardello delle cure e delle buone cose di questo mondo, e sentì la sua anima così soddi-

sfatta, che non desiderava altro sulla terra, affidandosi interamente a Dio, colla sola paura di venire scoperta e di essere obbligata a tornare a casa: trovando essa maggiore soddisfazione in questa povertà, che non avesse provato durante tutta la sua vita fra le delizie del mondo ».

Quel soldo era una garanzia finanziaria molto esigua, ma un ostacolo spirituale assai efficace. Finchè esso non fu cacciato via, il carattere della ragazza non potè trovare stabilmente il suo nuovo equilibrio.

Al di sopra ed oltre il mistero dell'abbandono, noi troviamo nel culto della povertà altri misteri religiosi. Vi è per esempio il mistero della veridicità: «Nudo sono venuto a questo mondo!» ecc. — quegli che pel primo disse ciò, possedeva tale mistero. La mia semplice essenza deve combattere la battaglia, — l'impostura non potrebbe salvarmi. Troviamo ancora il mistero della democrazia o sentimento dell'eguaglianza, di fronte a Dio, di tutte le sue creature. Questo sentimento (che sembra essere stato maggiormente diffuso nei paesi Maomettani che nei Cristiani) tende ad annullare l'abituale acquisività dell'uomo. Coloro che lo posseggono disprezzano dignità ed onori, privilegi e vantaggi, preferendo, come dissi già in una di queste Conferenze, prostrarsi al solo livello comune al cospetto di Dio. Esso non corrisponde esattamente al sentimento dell'umiltà, sebbene in pratica gli sia così prossimo. È piuttosto *umanità* che si ritrae dal gioire di qualunque cosa a cui gli altri non possano partecipare. Un moralista profondo, scrivendo sul detto di Cristo: « Vendi tutto quello che hai e seguimi », si esprime così:

« Cristo può avere inteso: Se amate l'umanità assolutamente, voi non dovrete conseguentemente curarvi di alcun possesso, e questa sembra una proposizione credibilissima. Ma una cosa è credere che una proposizione sia probabilmente vera; ed altro è vederla come un fatto. Se voi amaste l'umanità come Cristo l'amava, voi vedrete la sua conclusione come un fatto. Sarebbe ovvio. Voi vendereste tutto quanto avete, e non sarebbe una perdita per voi. Tali verità, mentre sono letterali per Cristo, e per chiunque sia animato dall'amore che Cristo aveva per l'umanità, divengono parabole per le nature minori. Vi sono in ogni generazione delle persone, le quali, cominciando innocentemente senza alcuna intenzione prefissa di divenire santi, pure si sentono astratte nel vortice dell'interesse che prendono nell'aiutare l'umanità, e dell'intelligenza che deriva loro dal-

l'agire realmente in quel modo. L'abbandono del loro antico sistema di vita è come polvere nella bilancia. Esso si produce gradatamente, incidentalmente, impercettibilmente. Così tutta la questione dell'abbandono del lusso non è affatto una questione, ma un semplice incidente di una questione diversa, cioè del grado in cui noi ci abbandoniamo senza rimorsi alla logica del nostro amore per gli altri » (1).

Ma in tutte queste questioni di sentimento bisogna « esservisi trovati » per intenderle rettamente. Nessun Americano potrà mai arrivare a comprendere la lealtà di un Inglese verso il suo re, di un Tedesco verso il suo imperatore; nè un Inglese o un Tedesco potranno mai comprendere la pace di cuore di un Americano che non riconosce nè re, nè *Kaiser*, nè altro spurio non-senso che s'interponga fra lui ed il Dio comune a tutti. Se sentimenti così semplici sono, nonpertanto, misteri che ci si deve rassegnare a ricevere e ricevere come doni dalla nascita, quanto più avverrà questo per quei sentimenti religiosi tanto più fini che siamo venuti considerando! Non si può misurare un'emozione o indovinarne i palpiti rimanendone al di fuori. Però, nell'ora ardente dell'eccitamento, tutte le incomprensibilità si dissolvono, e ciò che dall'esterno sembrava così enigmatico, diviene trasparentemente ovvio. Ciascuna emozione obbedisce ad una logica sua propria, e trae delle deduzioni che nessun'altra logica può trarre. Pietà e carità vivono in un universo differente di quello dei piaceri e dei timori mondani, e formano un centro di energia completamente diverso. Come in una pena suprema vessazioni minori possono far l'effetto di consolazioni; come un supremo amore può trasformare i minori sacrifizi in guadagno; così una fiducia suprema può fare apparire odiose le comuni difese, ed in certi ribollimenti di un eccitamento non egoista può sembrare indicibilmente basso mantenere qualche cosa di un possesso personale. Il solo piano sicuro e sano, quando siamo noi stessi al di fuori del campo di simili emozioni, è quello di osservare quanto meglio possiamo coloro che le provano, seguendo fedelmente le cose osservate: e questo, non ho neppur bisogno di dirvelo, è ciò che ho cercato di fare in queste due ultime Conferenze descrittive, che spero siano per essere sufficenti pei nostri bisogni presenti.

(1) J. Chapman, *Political Nursery*, vol. IV, pag. 4, april 1900.

Conferenze XIV e XV

IL VALORE DELLA SANTITÀ

Abbiamo fin qui passati in rassegna i più importanti fra i fenomeni che sono considerati come frutti della religione genuina e caratteristici degli uomini devoti. Oggi dobbiamo mutare la nostra attitudine, da quella della descrizione in quella dell'apprezzamento; noi dobbiamo chiedere se i frutti in questione ci possono aiutare a giudicare il valore assoluto di ciò che la religione aggiunge alla vita umana. Se volessi parodiare Kant, potrei dire che il nostro tema sarà la « critica della pura santità ».

Se, volgendoci a trattare questo tema, potessimo scendere sul nostro soggetto dall'alto, come fanno i teologi cattolici, colle nostre definizioni ben stabilite dell'uomo e della sua perfezione, coi nostri dogmi positivi circa Dio, il nostro compito sarebbe ben facile. La perfezione per l'uomo sarebbe raggiungere il suo fine; e fine suo sarebbe l'unione col suo Fattore. Tale unione potrebbe essere perseguìta da lui per tre vie rispettivamente: l'attiva, la purgativa e la contemplativa; — ed il progresso lungo l'uno o l'altro di questi sentieri sarebbe una semplice questione di misura nell'applicazione di un numero limitato di concezioni e di definizioni teologiche e morali. Il significato ed il valore assoluto di qualunque porzione di esperienza religiosa di cui si possa parlare sarebbero, così, quasi matematicamente stabiliti.

Se la convenienza fosse tutto, dovremmo ora rammaricarci tro-

vandoci esclusi da un metodo così mirabilmente conveniente. Ma noi ci siamo preclusi la via ad esso deliberatamente con quelle osservazioni che, come rammenterete, facemmo nella nostra prima Conferenza, parlando del metodo empirico; e si deve confessare che, dopo quell'atto di rinuncia, non possiamo più sperare in risultati di geometrica e scolastica chiarezza. *Noi* non possiamo dividere nettamente l'uomo di due parti, una animale, l'altra razionale. *Noi* non possiamo distinguere gli effetti naturali da quelli soprannaturali; nè fra questi ultimi distinguere quelli che rappresentano favori divini, da quelli che sono invece mistificazioni del demonio. Noi dobbiamo semplicemente raccogliere insieme le cose, senza alcun aprioristico sistema teologico speciale, e da un'accolta di giudizi frammentari, relativi al valore di questa o quella esperienza, — giudizi in cui i nostri pregiudizi di filosofia generale, i nostri istinti ed il nostro senso comune sono le nostre sole guide, — trarre la conclusione che *in complesso*, un tipo di religione è approvato pei suoi frutti, mentre per lo stesso titolo un altro tipo è condannato. In complesso, — temo che non potremo mai allontanarci molto da tale qualifica, tanto cara al vostro « uomo pratico », così odiosa, invece, al vostro « sistematizzatore »!

Ed io pure temo che, facendo io questa esplicita confessione, sembrerà ad alcuni fra voi che io getti a mare la bussola ed adotti come pilota il capriccio. Scetticismo e scelta cervellotica, penserà qualcuno, possono essere i soli resultati di un metodo così libero quale è quello adottato da me. Poche osservazioni per combattere una simile opinione e per ispiegare meglio i principî empirici che professo, possono quindi trovare qui il loro luogo opportuno.

In astratto, sembrerebbe illogico volere misurare il valore dei frutti di una religione in termini apprezzativi semplicemente umani. Come mai *potete* voi misurarne il valore, senza considerare se esiste realmente quel Dio che si suppone li abbia inspirati? Se egli esiste realmente, allora tutta la condotta schematizzata dagli uomini per corrispondere alle sue richieste deve essere necessariamente un frutto ragionevole della sua religione; — sarebbe irragionevole soltanto nel caso che esso non esistesse. Se, per esempio, doveste condannare una religione di sacrifizi umani o animali, in forza dei vostri sentimenti soggettivi, e pure esistesse realmente una divinità che esigesse quei sacrifizi, voi commettereste un er-

rore teoretico, ammettendo tacitamente che quella divinità sia non esistente; combinereste, così, una teologia vostra propria non meno che se foste un filosofo scolastico.

Fino a questo punto, fino al punto, cioè, di non credere perentoriamente a certi tipi di divinità, confesso francamente che dobbiamo essere teologi. Se è lecito dire che le miscredenze possono costituire una teologia, i pregiudizi, gli istinti ed il senno comune scelti da me come guide faranno di noi dei partigiani teologici ogni qual volta renderanno insostenibili per noi certe credenze.

Ma anche questi pregiudizi ed istinti del senso comune sono essi stessi il frutto di un'evoluzione empirica. Niente è più curioso dell'alterazione secolare che si svolge nel tono religioso e morale degli uomini, man mano che progressivamente se ne sviluppa la comprensione della natura e degli aggiustamenti sociali. Dopo un intervallo di poche generazioni il clima mentale si mostra poco favorevole a nozioni intorno alla divinità che precedentemente apparivano del tutto soddisfacenti: gli antichi Iddii sono caduti sotto il comune livello secolare, e nessuno può più credere ad essi. Una divinità che al giorno d'oggi pretendesse dei sacrifizi sanguinosi per placarsi, sarebbe troppo sanguinaria per essere presa sul serio. Anche se potentissime credenziali storiche fossero esibite in suo favore, noi non le degneremmo di uno sguardo. Una volta, invece, questi appetiti crudeli erano precisamente per se stessi delle credenziali. Essi raccomandavano effettivamente quella divinità alla immaginazione degli uomini in tempi in cui soltanto segni così grossolani venivano rispettati, mentre nessun altro sarebbe stato egualmente inteso. Tali divinità venivano quindi onorate perchè tali frutti erano trovati buoni.

Indubbiamente gli incidenti storici vi hanno sempre contribuito in tempi posteriori, ma il fattore originario nel fissare la figura degli Dei dev'essere stato sempre psicologico. La divinità a cui credevano i profeti, i veggenti e i devoti che ne fondarono un culto particolare, aveva un valore personale evidente per essi. Essa serviva loro. Essa attraeva la loro immaginazione, garantiva le loro speranze, dominava il loro volere, — oppure ne avevano bisogno come di una salvaguardia contro il demonio, e come di un vindice dei delitti degli altri. In ogni caso essi la avevano scelta pel valore dei frutti che essa sembrava concedere loro. Ma non appena questi frutti cominciavano ad apparire senza alcun valore; non appena si

mostravano in conflitto con indispensabili ideali umani, o deprimevano troppo intensamente altri valori; non appena essi apparivano puerili, sprezzabili e immorali per chi su di essi rifletteva, la divinità perdeva tosto il suo credito, e presto veniva trascurata, poi dimenticata. Fu in questo modo che i Pagani colti cessarono dal credere agli Dei Greci e Romani; è così che noi giudichiamo delle teologie Hindù, Buddista e Maomettana; è così che si comportarono i Protestanti rispetto alle nozioni cattoliche della dività; e i Protestanti liberali rispetto alle nozioni dei Protestanti più vecchi; è così che il Cinese giudica di noi, e che tutti noi che ora viviamo saremo giudicati dai nostri discendenti. Non appena noi cessiamo dall'ammirare o dall'approvare ciò che è implicato dalla definizione di una divinità, siamo vicini a giudicare quella divinità non meritevole di alcuna fede.

Pochi mutamenti storici sono più interessanti di queste modificazioni dell'opinione teologica. Il tipo monarchico della sovranità, per esempio, era così saldamente piantato nella mente dei nostri nonni, che sembra proprio che la loro immaginazione richiedesse positivamente una certa dose di crudeltà e di arbitrio nelle loro divinità. La crudeltà essi chiamavano « giustizia distributiva », ed un Dio che ne fosse stato privo avrebbe indubbiamente fatta l'impressione di non essere sufficentemente « sovrano ». Oggi invece noi, abborriamo addirittura l'idea stessa di un castigo e di una sofferenza eterna; e quell'assegnamento arbitrario di salvezza o di condanna a cui dovrebbero venir chiamati gli individui, — del quale Jonathan Edwards aveva potuto persuadersi di possedere non solo la convinzione, ma una « deliziosa convinzione » come di una dottrina « straordinariamente piacevole, limpida dolce », — appare a noi, se sovranamente qualche cosa, sovranamente irrazionale e vile. Non solo la crudeltà, ma la meschinità del carattere degli dei a cui per tanti secoli è stato creduto, sorprende i secoli successivi. Ne troveremo qualche esempio negli annali della santità cattolica, che faranno addirittura dolorare i nostri occhi Protestanti. Le onoranze rituali in genere appaiono al trascendentalista moderno, quanto al tipo mentale ultra-puritano, come indirizzate ad una divinità di un carattere quasi assurdamente infantile, che si delizia di balocchi e di burattini e di candeline di cartone dorato e di mascherate, e che trova la sua « gloria » incomprensibilmente magnificata da tutto ciò; — appunto come, d'altra parte, l'informe spa-

ziosità del panteismo appare troppo vuota alle nature ritualistiche: ed il magro teismo delle sètte evangeliche appare intollerabilmente calvo, secco e spettrale. Lutero, dice Emerson, si sarebbe tagliata piuttosto la mano destra anzichè affiggere le sue tesi alla porta di Wittemberga, solo che avesse potuto supporre che esse dovevano condurre alle pallide negazioni dell'Unitarianismo di Boston.

Per questo, dunque, sebbene siamo tutti costretti, qualunque siano le nostre pretese all'empirismo, ad adoperare qualche sorta di criterio nostro proprio di probabilità teologica ogni qualvolta pretendiamo di valutare i frutti della religione degli altri uomini, pure un tale criterio è alla sua volta desunto dal corso della vita comune. È la voce dell'esperienza dell'umanità entro di noi, che giudica e condanna tutti gli dei che sbarrano la via per la quale essa sente di avanzare. L'esperienza, se prendiamo la cosa nel suo più largo significato, viene così ad essere la genitrice di quelle miscredenze che, si diceva, erano incompatibili col metodo sperimentale. L'incompatibilità, voi lo vedete, non è sostanziale, e l'affermazione corrispondente può venire trascurata.

Se poi passiamo dalle miscredenze alle credenze positive, sembra a me che non vi sia neppure una formale incompatibilità da addurre contro il nostro metodo. Gli dei per cui parteggiamo sono gli dei di cui abbiamo bisogno, di cui possiamo servirci, gli dei le cui domande riguardo a noi non sono che elementi a sostegno delle domande che noi stessi facciamo su di noi e l'un l'altro. Ciò che quindi io propongo di fare è, in breve, di saggiare la santità alla luce del senso comune, di adoperare dei criteri umani per decidere la questione. Quanto la vita religiosa si raccomandi come forma ideale di attività umana. Se essa si raccomanda, allora qualunque credenza teologica che essa possa ispirare viene accreditata, per quel tanto almeno. Nel caso contrario, quelle credenze perderanno ogni credito, e tutto ciò senza altro riferimento che a principî umani attivamente operanti. Non si tratta se non dell'eliminazione degli umanamente inetti, e della sopravvivenza dei più adatti, applicata alle credenze religiose; e se noi consideriamo ingenuamente e senza pregiudizi la storia, dobbiamo ammettere che nessuna religione ha mai potuto eventualmente stabilirsi o dimostrare se stessa in maniera diversa. Le religioni hanno *approvato* se stesse: esse hanno provveduto ai bisogni vitali regnanti al loro apparire. Quando esse violavano troppo energicamente altri biso-

gni, oppure quando sopravvennero altre fedi che provvedevano meglio ai bisogni medesimi, quelle prime religioni vennero sostituite.

Quei bisogni furono sempre numerosi, e i criteri non furono mai precisi. Per questo quell'accusa di indeterminatezza, di subbiettività, il rimprovero di considerare le cose troppo « in complesso », che può in modo perfettamente legittimo venire rivolto al metodo empirico quale noi siamo costretti ad adoperarlo, è dopo tutto un rimprovero a cui è esposta tutta la vita dell'uomo quando tratta di tali questioni. Nessuna religione fino ad ora ha dovuto la sua prevalenza ad alcuna « certezza apodittica ». In una prossima Conferenza io chiederò se sia possibile o meno aggiungere mediante il ragionamento teologico la certezza obbiettiva ad una religione già prevalente per ragioni empiriche.

Una parola, quindi, circa l'appunto che, seguendo questa specie di metodo empirico, corriamo il rischio di abbandonarci ad un sistematico scetticismo.

Siccome è impossibile negare l'alternarsi nei secoli dei nostri sentimenti e dei nostri bisogni, sarebbe assurdo affermare che la età in cui si vive, nel mondo, sia particolarmente destinata a non subire alcuna correzione per parte delle età successive. Lo scetticismo, quindi, non può essere considerato da alcun gruppo di pensatori come una possibilità contro la quale le loro conclusioni siano al sicuro; e nessun empiricista potrebbe reclamare l'esenzione da questo universale pericolo. Ma una cosa è ammettere la propria disposizione a venire corretto, ed un'altra si è l'imbarcarsi su di una nave di dubbio sistematico e costante. Di fare deliberatamente il giuoco dello scetticismo nessuno potrebbe accusarci. Colui che riconosce l'imperfezione del proprio strumento di ricerca, e di questa imperfezione tien conto quando discute le proprie osservazioni, è in una posizione molto migliore, per arrivare alla conquista della verità, di quegli che proclamasse infallibile il proprio strumento. È forse meno dubbia in linea di fatto la teologia dogmatica o scolastica, poichè proclama, come fa, di essere, in linea di diritto, indubitabile? E viceversa, qual dominio sulla verità perderebbe realmente questa specie di teologia, qualora, invece della certezza assoluta, proclamasse soltanto, in favore delle sue conclusioni, una ragionevole probabilità? Se *noi* proclamiamo soltanto tale ragionevole probabilità, sarà come dire che gli uomini che amano la

potranno sempre, a qualunque momento dato, sperare di tenerla in pugno. Indubbiamente sarà più di quello che avremmo potuto avere se non avessimo alcuna coscienza di potere andare soggetti ad errore.

Nondimeno, il dogmatismo continuerà indubbiamente a condannarci per una simile confessione. La pura forma esteriore della certezza inalterabile è così pregevole per alcune menti, che è cosa per loro impossibile di rinunciare esplicitamente ad essa. Costoro la reclameranno perfino quando i fatti più patentemente ne pronuncieranno la follìa. Ma la via più sicura è indubbiamente quella di riconoscere che tutti i modi di vedere di creature effimere quali noi siamo debbono necessariamente essere soltanto provvisorii. Il più saggio fra i critici è un essere sempre variabile, esposto sempre a veder meglio l'indomani, e cosciente di essere nel vero solo in quanto si tratta di un vero provisorio, relativo al momento ed all'epoca, e del tutto approssimativo. Quando orizzonti più ampi di verità si aprono dinnanzi a noi, è certamente meglio per noi di essere in grado di aprire i nostri occhi su di loro, senza essere accecati dalle nostre convinzioni anteriori. « Sappi serenamente che quando i semi-dei se ne vanno, gli dei arrivano ».

Il fatto della diversità dei giudizi circa i fenomeni religiosi è dunque assolutamente inevitabile, per quanto grande possa essere il desiderio dell'individuo di ottenere l'irreversibile. Ma, astraendo pure da quel fatto, una questione ancor più fondamentale ci attende, la questione cioè se si possa esigere che le opinioni degli uomini siano assolutamente uniformi in questo campo. Debbono tutti gli uomini avere la medesima religione? Debbono essi approvare i medesimi frutti e seguire gli stessi indirizzi? Sono essi così affini fra loro rispetto ai loro bisogni interiori, che per gli aspri e pei miti, per gli orgogliosi e per gli umili, pei coraggiosi e pei vili, per gli equilibrati e pei mattoidi convengano esattamente gli stessi incentivi religiosi? Oppure esistono differenti funzioni nell'organismo dell'umanità assortite pei diversi tipi umani, per cui ad una convenga realmente meglio una religione di consolazione e di rassicurazione, mentre altre sono più adatte per una religione di terrori e di condanne? Si può concepire che così sia; ed, a mio credere, dobbiamo sempre più sospettare che sia così, man mano che procederemo oltre. E se così fosse, come può un giudice od un critico trattenersi dal piegare in favore di quella religione che sod-

disfa meglio ai suoi bisogni? Egli aspira alla imparzialità, ben s'intende, ma egli è troppo vicino alla lotta per non esserne in qualche misura partecipe, e si può essere sicuri che egli approverà col maggior calore, negli altri, quei frutti di pietà che sembrano a *lui* più saporosi e più nutrienti.

So bene quanto ciò che sto dicendo apparirà anarchico agli occhi di certuni. Esprimendomi in astratto e così succintamente, può sembrare che io disperi assolutamente della stessa nozione di verità. Ma vi scongiuro di riservare il vostro giudizio fino a che non ne vedrete l'applicazione concreta ai dettagli che troveremo sulla via. Invero, io non credo affatto che nè noi, nè alcun altro mortale possa un dato giorno raggiungere una verità assolutamente immodificabile riguardo ad argomenti come quelli a cui la religione si riferisce. Non respingo però da me questo ideale dogmatico per alcun godimento perverso ch'io provi nella instabilità intellettuale: non sono affatto un amante del disordine e dei dubbi come tali. Piuttosto io temo che una perdita di verità possa provenire da questa pretesa di possederla già completamente. Che invece si possa conquistarne sempre un poco di più col progredire costantemente nella direzione opportuna, io credo non meno di tutti gli altri; come spero di conquistarvi tutti al mio modo di pensare prima della fine di queste mie Conferenze. Fino a quel momento non vogliate, vi prego, irrigidire irrevocabilmente le vostre menti contro l'empiricismo che io professo.

Non ispenderò più, quindi, alcuna parola nella giustificazione astratta del mio metodo, ma cercherò immediatamente di servirmene riguardo ai fatti.

Nel giudicare criticamente il valore dei fenomeni della religione, è importantissimo insistere sulla distinzione fra la religione come funzione individuale personale e la religione come prodotto istituzionale, corporativo, di tribù. Se lo ricordate, accennai a questa distinzione nella mia seconda Conferenza. La parola « religione » quale viene usata ordinariamente è equivoca. L'osservazione della storia ci dimostra che, generalmente, i geni religiosi attraggono attorno a sè dei discepoli e producono gruppi di simpatizzanti. Quando questi gruppi siffatti sono sufficentemente forti per « organizzarsi », divengono istituzioni ecclesiastiche con ambizioni corporative particolari. Lo spirito della politica e il gusto delle regole

dogmatiche possono allora pervadere e contaminare la cosa originariamente innocente; per modo che oggi, quando udiamo la parola « religione », pensiamo necessariamente a qualche « chiesa » o simile; e ad alcune persone la parola « chiesa » suggerisce talmente l'idea di ipocrisia, di tirannia, di bassezza e della tenacia d'ogni superstizione, che, in modo generale ed indeterminato, essi si gloriano dicendo che « sono assolutamente contrari ad ogni religione ». Noi stessi che apparteniamo a qualche Chiesa, non esonoriamo certo dalla condanna generale le altre Chiese che non sono la nostra.

Ma in questo corso di Conferenze le istituzioni ecclesiastiche non ci riguardano se non molto indirettamente. L'esperienza religiosa che stiamo studiando è quella che prende vita entro il petto individuale di ciascuno. Siffatta esperienza individuale di prima mano ha fatto sempre l'effetto di una innovazione di carattere eretico a coloro che assistevano alla sua nascita. Essa viene al mondo ignuda e soletta: e sempre, per un certo tempo almeno, ha tratto colui che la portava in seno nella selvatichezza reale, fuori delle porte, dove Budda, Gesù, Maometto, S. Francesco, George Fox dovettero recarsi. George Fox descrive bene questo isolamento, ed io non saprei far meglio che leggervi una pagina del suo Giornale, che si riferisce a quel periodo della sua giovinezza in cui la religione cominciò seriamente a fermentare entro di lui.

« Digiunavo molto », scrive Fox, « camminavo per giorni e giorni in luoghi solitari, e spesso prendevo la mia Bibbia e sedevo in qualche albero cavo, o in qualunque luogo isolato, finchè giungeva la notte: e spesso nella notte mi aggiravo lungamente solo, perchè io ero pieno di angustie al momento del primo operare del Signore entro di me.

« Durante tutto questo tempo non mi accompagnai mai ad alcuno nelle pratiche religiose, ma mi donavo al Signore, avendo rinunciato ad ogni cattiva compagnia, ed avendo detto addio a padre e madre, e a tutti gli altri parenti, e viaggiavo in sui ed in giù come uno straniero sulla terra, lungo la via che il Signore indicava al mio cuore: prendendo una camera per me nella città dove arrivavo, fermandomi talvolta più, talvolta meno, in ogni luogo: perchè io non desideravo di trattenermi a lungo in un luogo, timoroso non meno dei professori di teologia che dei profani, perchè, essendo ancora molto giovane, sarei stato scosso se avessi parlato con gli uni o con gli altri. Per tutto questo mi contenevo come uno straniero, cercando la saggezza celeste e ricevendo scienza dal Signore; e, staccato dalle cose esteriori, mi affidavo al Signore soltanto. Come avevo evitato i preti, evitavo pure i predicatori isolati e quelli che si decevano gli « uomini di

maggiore esperienza », perchè vedevo che non vi era alcuno fra essi che potesse parlare alla mia condizione. E quando furono svanite le mie speranze in essi ed in tutti gli uomini, per cui nulla conoscevo che potesse aiutarmi, nè sapevo che cosa fare, allora, oh! allora udii una voce che mi diceva: « Vi è uno, ed è proprio Gesù Cristo, che può parlare alla tua condizione ». Quando udii ciò il mio cuore balzò di gioia. Poi il Signore mi mostrò che nulla eravi sulla terra che potesse parlare alla mia condizione. Non avevo comunanza con nessuno, nè preti, nè professori, nè persone isolate. Ero spaventato di ogni conversazione frivola, perchè non vi sapevo vedere che corruzioni. Quando mi trovavo allo scuro, porte e finestre chiuse, non potevo quasi credere che avrei finito per vincere i miei disturbi, le mie pene; le mie tentazioni erano così forti che spesso pensavo che avrei dovuto disperare, tanto era tentato. Ma quando Cristo mi ebbe mostrato in qual modo lo stesso demonio avesse tentato lui, e come egli l'avesse vinto e gli avesse schiacciato il capo; e come per mezzo suo e della sua potenza, della sua vita, della sua grazia, del suo spirito, avrei vinto io pure, fui pieno di confidenza. Se avessi avuto una tavola, un palazzo, un servizio da re, tutto sarebbe stato nulla; perchè nulla mi dava consolazione fuorchè il Signore colla sua potenza. Vedevo professori, preti e tante persone che stavano bene e comode in quella condizione che formava la mi apena, e che amavano ciò di cui io facevo tanto volentieri senza. Ma il Signore prese su di sè i miei desiderî e la mia cura si volse verso di lui solo » (1).

Un'esperienza religiosa genuina e di prima mano come questa è destinata a sembrare un'eterodossia agli spettatori, ed un tale profeta deve far l'effetto di un pazzo solitario. Se poi la su dottrina si dimostra abbastanza contagiosa per diffondersi ad altri, essa diviene un'eresia definita ed etichettata. Ma se essa sa dimostrarsi tanto contagiosa da trionfare delle persecuzioni, allora diviene alla sua volta un'ortodossia, e quando una religione è divenuta un'ortodossia, è finito il tempo in cui si manteneva interiore: la sorgente si è inaridita; i fedeli vivono soltanto di una fede esclusivamente di seconda mano, ed alla loro volta lapidano i profeti. Sulla nuova chiesa, nonostante tutta la bontà umana che essa è atta altrimenti a favorire, si può sempre da quel momento in poi fare assegnamento, come su di una fede alleata, ogniqualvolta si tratta di soffocare lo spirito religioso spontaneo e di ridurre al silenzio ogni ulteriore gorgoglio della fontana da cui, in giorni più puri, essa stessa trae-

(1) George Fox, *Journal*, Philadelphia, 1800, pag. 59-61 (passim).

va la propria ispirazione. A meno che, invero, con l'adottare i nuovi movimenti dello spirito essa non riesca a farne capitale, e ad adoperarli pei propri egoistici interessi corporativi. Di un'azione politica protettiva di questo genere, prontamente o tardivamente assunta, i procedimenti dell'ecclesiasticismo cattolico a riguardo di molti santi e profeti individuali, ci offrono esempi oltremodo istruttivi.

Il fatto reale è che, come si è spesso ripetuto, le menti umane sono costruite a compartimenti — stagni. Religiose per una certa parte, esse contengono però molte altre cose oltre alla religione, e vi sussistono inevitabilmente associazioni e connessioni non sante. Le bassezze che così comunemente vengono attribuite alla religione sono così quasi tutte attribuibili non alle religioni come tali ed in sè, ma piuttosto al suo triste conosocio pratico, allo spirito, cioè, di dominio corporativo. Ed i bigottismi sono per la maggior parte attribuibili al triste consocio intellettuale della religione, allo spirito di dominio dogmatico, alla passione di porre la legge sotto forma di un sistema teoretico assolutamente chiuso e finito. Lo spirito ecclesiastico in generale è la somma di questi due spiriti di dominio; ed io vi scongiuro di non voler mai confondere i fenomeni della psicologia puramente di tribù o corporativa, che essa presenta, con quelle manifestazioni di vita puramente interiore che formano l'oggetto esclusivo del nostro studio. I tormenti inflitti agli Ebrei, le caccie agli Albigesi ed ai Valdesi, la lapidazione dei Quakeri, l'annegamento dei Metodisti, l'assassinio dei Mormoni e i massacri degli Armeni rappresentano di gran lunga meglio la originaria neofobìa umana, la pugnacità di cui noi tutti serbiamo le vestigia, e quell'odio congenito per gli uomini diversi, eccentrici, non conformi a noi, che non esprimano la effettiva pietà dei vari individui che perpetrarono quei misfatti. La religione è la maschera, la forza interiore è l'istinto di tribù. Voi credete certamente poco, come poco credo io, ad onta della unzione Cristiana con cui l'Imperatore di Germania fece il suo discorso alle truppe che salpavano per la Cina, che nella condotta che egli raccomandò, e nella quale essi furono superati da altri eserciti Cristiani, avesse niente a che fare la vita religiosa intima di coloro che presero parte alla bella operazione.

Ebbene, nè di coteste atrocità, nè delle atrocità passate, dovremmo rendere responsabile il sentimento religioso. Al più pos-

siamo biasimare che la pietà non valga a raffrenare le nostre passioni naturali, non solo, ma che talvolta fornisca ad esse qualche ipocrita pretesto. Ma l'ipocrisia impone ancora degli obblighi, ed al pretesto accoppia abitualmente qualche restrizione; e quando è terminato il parossismo della passione, la pietà può portare una reazione di pentimento che non potrebbe certo mostrare l'individuo naturalmente irreligioso.

Non si deve quindi biasimare la religione come tale per molte delle aberrazioni storiche che le sono state ascritte. Pure, dell'accusa che l'eccessività nello zelo o il fanatismo siano una delle sue possibilità, non riusciamo ad assolverla completamente: onde farò qualche osservazione a questo proposito. A queste però farò precedere alcune preliminari, che si riconnettano con molto di quanto dovremo dire.

La rassegna a cui abbiamo assoggettati i fenomeni di santità ha prodotto indubbiamente su di noi un'impressione di stravaganza. È forse necessario, avrà chiesto alcuno fra voi, man mano che un esempio succedeva all'altro, essere così fantasticamente buoni? Noi che non ci sentiamo alcuna vocazione per queste forme esagerate di santità, non saremo certamente condannati il giorno del giudizio se la nostra umiltà, il nostro ascetismo, la nostra devozione risulteranno di una specie meno convulsiva. E questo, praticamente, vale quanto dire che molte cose che è legittimo ammirare in questo campo, non sono necessariamente da imitarsi, e che i fenomeni religiosi, simili a tutti gli altri fenomeni umani, vanno soggetti alla legge dell'aureo mezzo. I riformatori politici compiono le loro successive missioni pel fatto che rimangono ciechi per un certo tempo ad ogni altra causa all'infuori della loro. Le grandi scuole della storia dell'arte esprimono quegli effetti che hanno la missione di rivelare, mediante una unilateralità di vedute che altre scuole debbono poi correggere. Accettiamo un John Howard, un Mazzini, un Botticelli, un Michelangelo con una specie di indulgenza. Noi siamo lieti che essi siano esistiti, ma siamo pure contenti che vi siano altri modi di vedere e di prendere la vita. Lo stesso dicasi di molti dei santi dei quali abbiamo parlato. Noi siamo orgogliosi che una natura umana abbia saputo mostrarsi così appassionatamente estrema, ma rifuggiamo dal consigliare altri a seguire quell'esempio. La linea di condotta che ci rimproveriamo di non seguire

si trova più vicina alla linea mediana dello sforzo umano. Essa è meno dipendente da dottrine e da credenze particolari. Essa è come ciò che fa bene per età differenti, ciò che sotto differenti cieli tutti si sentono di approvare.

I frutti della religione, in altre parole, sono, come tutti i prodotti umani, esposti alla corruzione per eccesso. Il senso comune deve giudicarli. Esso non deve biasimare colui che pronuncia i sacri voti; ma deve poterlo lodare condizionatamente soltanto, in quanto egli agisce in perfetto accordo colle luci che possiede. Egli ci mostra dell'eroismo in un senso, ma la via incondizionatamente buona è quella per cui non vi è da sollecitare indulgenza. Noi troviamo questo errore per eccesso in ogni più santa virtù. L'eccessività nelle facoltà umane significa abitualmente unilateralità e mancanza di equilibrio; perchè riesce difficile immaginare alcuna essenziale facoltà come troppo forte, soltanto che vi siano altre facoltà egualmente forti a cooperare nell'azione con quella. Affetti violenti richiedono ferreo volere; poteri fortemente attivi richiedono un vasto intelletto; un intelletto vasto dev'essere accompagnato da simpatie intense, per mantenere salda la condotta della vita. e l'equilibrio esiste nessuna facoltà può essere troppo forte, abbiamo allora soltanto il carattere complessivamente forte. Nella vita dei santi, di quelli tecnicamente così chiamati, le facoltà spirituali sono grandi e forti, ma ciò che quando si esaminano fa l'impressione di stravaganza, si è una deficenza relativa nella intelligenza. L'eccitamento spirituale assume forme patologiche ogniqualvolta gli altri interessi sono in numero troppo piccolo e l'interesse è troppo ristretto. Di questo troviamo esempi in ciascuno degli attributi della santità, volta per volta: devoto amore di Dio, purità, carità, ascetismo, tutto può recare fuori di via. Mi tratterrò successivamente su ciascuna di queste virtù.

Prendiamo prima di tutto la Devozione. Quando non è equilibrata, una delle sue deformazioni si chiama fanatismo. Il fanatismo (quando non sia una semplice espressione dell'ambizione ecclesiastica) è soltanto la lealtà spinta ad un estremo convulsivo. Quando una mente squisitamente leale e ristretta è assalita una volta dal senso che una certa persona sovrumana è degna della sua devozione esclusiva, una delle prime cose che accadono si è che essa idealizza la devozione stessa. Riconoscere in modo adeguato i meriti

dell'idolo finisce per essere considerato come il merito maggiore dell'adoratore; ed i sacrifizi ed i servilismi con cui i selvaggi delle tribù hanno voluto da tempo immemorabile dimostrare la loro fedeltà ai capi tribù, vengono ora offerti in favore delle Divinità. Si esauriscono i vocabolari, le lingue stesse vengono modificate adeguatamente; la morte è riguardata come un benefizio, quando possa servire a richiamare la sua grata attenzione, e l'attitudine personale di essere il devoto della Divinità diviene ciò che si potrebbe quasi chiamare una forma nuova ed esaltata di specialità professionale nella tribù (1). Le leggende che si accolgono attorno alle vite dei santi sono frutti di un simile impulso a celebrare ed a glorificare. Il Budda (2), Maometto (3), i loro compagni e molti santi Cristiani sono tutti incrostati di una pesante chincaglieria di aneddoti che sono ritenuti onorifici, mentre sono semplicemente di cattivo gusto e frivoli, e formano una commovente espressione della folle propensione dell'uomo alla lode.

Conseguenza immediata di questa condizione mentale è la gelosia per l'onore della Divinità. In qual maniera potrebbe il devoto mostrare la sua lealtà, meglio che mostrandosi molto sensibile a questo riguardo? Il più lieve affronto, la minima mancanza di riguardo debbono venire risentiti ed i nemici della Divinità debbono provarne la vergogna. Nelle menti eccessivamente ristrette e nelle

---

(1) I santi Cristiani hanno avuto sempre le loro specialità di devozione: San Francesco per le ferite di Cristo; ant'Antonio da Padova per Gesù bambino; San Bernardo per la umanità di Cristo; Santa Teresa per San Giuseppe, ecc. I Maomettani Sciiti adorano Alì, genero del Profeta, in luogo e in vece di Abu-bekr, cognato di lui. Vambéry descrive un Dervish da lui incontrato in Persia, « il quale aveva solennemente giurato, quarant'anni prima, di non adoperare mai più gli organi della parola se non per pronunciare indefinitamente il nome del suo favorito *Alì Alì*. Egli per tal modo intendeva significare al mondo essere egli il più devoto partigiano di quell'Alì che era morto un migliaio d'anni prima. In casa sua, parlando con sua moglie, coi suoi figli, cogli amici, nessuna parola fuori di « Alì » attraversava le sue labbra. Se voleva da mangiare o da bere, non manifestava il suo desiderio che ripetendo « Alì »! Questo Dervish era venerato da ciascuno come un santo, e veniva ricevuto ovunque con grandi segni di onore ». ARMINIUS VAMBÉRY, *His life and adventures, written by Himself*, London, 1889, pag. 69.

(2) Cfr. H. C. WARREN, *Buddhism in Translation*, Cambridge, U. S., 1898 (passim).

(3) Cfr. J. L. MERRICK, *The life and religion of Mohammed, as contained in the Sheeah traditions of the Hyat-Kuloob*, Boston, 1850 (passim).

volontà attive una simile cura può divenire una preoccupazione che esagera ogni cosa; e sono state indette delle Crociate, sono stati provocati dei massacri per nessun'altra ragione all'infuori di quella di cancellare un'immaginaria offesa fatta a Dio. Le teologie che rappresentano gli Dei gelosi della loro gloria, e le chiese provvedute di polizie imperialistiche hanno cospirato a scaldare questa tendenza umana fino all'incandescenza, per modo che, per molti di noi l'intellorenza e la persecuzione sono divenute due vizi inseparabilmente connessi coi fenomeni di santità; e rappresentano infatti il loro pericolo più comune. Il temperamento del santo è un temperamento morale, ed un temperamento morale dev'essere spesso un temperamento crudele. È un temperamnto di partigiano, e perciò ancora crudele. Davide non fa distinzione fra i suoi nemici e quelli di Geova. Caterina da Siena anelante a porre un termine alla guerra fra Cristiani che era una macchia dell'epoca sua, non sa trovare un mezzo migliore di unione fra essi, che indire una Crociata per massacrare i Turchi: Lutero non sa trovare una parola di protesta e di rammarico per le torture atroci con cui i capi Anabattisti furono posti a morte; ed un Cromwell loda il Signore di avergli fatto cadere nelle mani, per essere « giustiziati », i suoi nemici. La politica entra certamente in questi casi; ma la pietà religiosa non trova una tal partecipazione del tutto innaturale. Così, quando i « liberi pensatori » ci dicono che religione e fanatismo sono gemelli, noi non possiamo smentire apertamente questa accusa.

Il fanatismo merita quindi di venir inscritto al passivo per la religione, fintantochè l'intelletto della persona religiosa si trova in quello stadio in cui è soddisfatta una forma dispotica di Divinità. Ma non appena il Dio si raffigura un poco meno preoccupato del suo onore e della sua gloria, esso cessa di essere un danno.

Il fanatismo si incontra soltanto là dove il carattere è imperioso ed aggressivo. Nei caratteri miti, in cui la devozione è intensa e l'intelletto è povero, noi abbiamo un assorbimento dell'immaginativa nell'amore di Dio con esclusione di tutti gli interessi umani pratici, il quale, sebbene sia abbastanza innocente, è pur sempre troppo unilaterale per meritare l'ammirazione. Una mente troppo ristretta non ha posto che per una sola sorta di affezione. Quando l'amore di Dio si impadronisce di una simile mente, ne esclude ogni amore umano, ogin abitudine umana. Un simile dolce eccesso di

devozione non ha alcun nome, ed io vorrei proporre di chiamarlo una condizione *teopatica.*

La beata Margherita Maria Alacoque può fornircene un esempio:

« Essere amata qui sulla terra », esclama un suo recente biografo, « essere amata da un essere nobile, elevato, distinto; essere amata con fedeltà, con devozione, — quale incanto! Ma essere amata da Dio! amata alla follìa! — Margherita sveniva di amore ad un tale pensiero. Come anticamente San Filippo Neri, o come San Francesco Saverio, essa diceva a Dio: « Arresta, o mio Dio, questi torrenti che mi travolgono, oppure dammi maggior capacità per riceverli » (1).

La prova più eminente dell'amore divino che Margherita Maria potè ricevere furono le allucinazioni visive, tattili ed acustiche, e fra queste le più spiccate furono le rivelazioni del Sacro Cuore di Cristo « circondato da raggi più brillanti di quelli del Sole e trasparente come il cristallo. La ferita che Gesù aveva ricevuto stando sulla croce, vi appariva ben visibile; attorno a questo Cuore Divino stava una corona di spine, e disopra vi era una croce ». Allo stesso istante la voce di Cristo le diceva che, incapace di trattenere più a lungo le fiamme del suo amore per l'umanità, aveva scelto lei per un miracolo, onde diffonderne la conoscenza. Egli perciò le tolse dal petto il cuore mortale di lei, lo pose nel suo proprio, l'infiammò, quindi glielo ripose nel petto, aggiungendo: « Finora tu hai portato il nome di mia schiava: d'ora innanzi sarai chiamata l'amata discepola del mio Sacro Cuore ».

In un'altra visione il Salvatore le manifestò in dettaglio il « grande disegno » che Egli desiderava stabilire servendosi di lei come strumento. « Io ti chiedo di fare in modo che ogni primo venerdì dopo la settimana del Santo Sacramento divenga un giorno consacrato specialmente ad onorare il mio Cuore, mediante una Comunione generale e servizi religiosi diretti a fare onorevole ammenda di tutte le indegnità che ha ricevuto. Ed io ti prometto che il mio Cuore si dilaterà fino a diffondere abbondantemente gli effetti del suo amore su tutti coloro che gli renderanno questi onori, e che indurranno altri a fare il simigliante ».

« Questa rivelazione », dice Monsignor Boubaud, « è senza discussione la più importante di tutte le rivelazioni che abbiano illuminata la Chiesa dalla Incarnazione, e dalla Santa Cena in poi... Dopo l'Eucaristia « è il supremo sforzo del Sacro Cuore » (2).

(1) Bougaud, *Hist. de la bienheureuse Marguerite Marie,* Paris, 1894, pag. 145.
(2) *Ibid.*, pag. 365, 241.

Orbene, quali ne furono i buoni frutti per la vita di Margherita Maria? Apparentemente poco più che sofferenze, preghiere, svenimenti, deliri ed estasi. Essa divenne sempre più inutile pel suo Convento perchè il suo assorbimento nell'amore di Cristo,

« che cresceva in essa ogni giorno, la rendeva sempre più incapace di attendere ai comuni doveri esterni. La adibirono all'infermeria, ma senza grande successo, sebbene la sua cortesia, il suo zelo, la sua devozione fossero infinite, e la sua carità si elevasse ad atti di tale eroismo, che i nostri lettori non reggrebbero al racconto che potremmo farne. Provarono ad adibirla alla cucina, ma dovettero presto rinunciarvi perchè ogni cosa le cadeva di mano. L'ammirevole umiltà con cui essa si scusava delle sue sbadataggini non toglieva che esse fossero dannose per l'ordine e la regolarità che devono regnare sempre in una Comunità. La misero nelle scuole, dove le bambine l'adoravano, e le tagliavano dei pezzetti d'abito (come reliquie) come se essa fosse già una santa, ma essa si manteneva sempre troppo assorta nella contemplazione interiore per poter prestare l'attenzione necessaria. Povera cara sorella, dopo le sue visioni era ancor meno che prima un abitante della terra, e dovevano lasciarla nel suo cielo » (1).

Povera e cara sorella veramente! Mite e buona, ma così debole d'intellettuale penetrazione, che sarebbe un po' eccessivo chiedere a noi, colla nostra educazione protestante e moderna, di sentire qualche cosa all'infuori di un'indulgente compassione per quel genere di santità che essa personificava. Un esempio anche inferiore di una simile santità teopatica è quello di Santa Gertrude, monaca benedettina del XIII° secolo, le cui « Rivelazioni », una autorità mistica ben riconosciuta, consistono sopratutto di prove della parzialità che Cristo manifestava per la sua indegna persona. Assicurazioni del di Lui amore, intimità e carezze, e complimenti i più assurdi e i più puerili, indirizzati da Cristo e Gertrude individualmente, formano il contesto di questa narrazione oltremodo meschina (2). Leggendo una simile narrazione comprendiamo bene l'abis-

---

(1) BOUGAUD, Op. cit., pag. 267.

(2) « Soffrendo di mal di testa, essa pensò, per la gloria di Dio, di guarire tenendo in bocca certe sostanze odorose: quando il Sigsore le apparve e si inchinò su di lei guardandola amorosamente e dilettandosi assai di quegli odori. Dopo averli delicatamente aspirati, si sollevò e disse con aria soddisfatta ai Santi, come per

so che separa il secolo XIII° dal XX°, e sentiamo che la santità del carattere può dare frutti completamente destituiti di valore, quando si associ a così inferiori simpatie intellettuali. Colla scienza, coll'idealismo e colla democrazia, la nostra immaginazione è arrivata ad avere bisogno di un Dio fornito di un temperamento assolutamente diverso da quello dell'Essere esclusivamente interessato a distribuire favori personali, quale piaceva tanto ai nostri antenati! Abbacinati come siamo dalla visione della giustizia sociale, per noi un Dio indifferente a tutto ciò che non sia adulazione, e pieno di parzialità pei suoi particolari favoriti, perde un elemento essenziale di larghezza: ed anche la migliore ra le santità professionali dei secoli antichi, così completamente volta ad una simile concezione, ci appare stranamente superficiale e poco edificante.

Prendete per esempio Santa Teresa, una delle donne per molti rispetti meglio dotate, della cui vita serbiamo il ricordo. Essa possedeva un intelletto potente di ordine pratico. Essa scriveva mirabilmente pagine di psicologia descrittiva, possedeva una volontà pari ad ogni emergenza, grande talento per la politica e per gli affari, una disposizione allegra ed uno stile letterario di prim'ordine. Essa era piena di aspirazioni tenaci, e tutta la sua vita poneva al servizio dei suoi ideali religiosi. Eppure questi erano così meschini e ristretti, secondo il nostro modo attuale di vedere, che (sebbene sappia che molti li giudicano differentemente) confesso che il mio solo sentimento leggendo i suoi scritti è stato sempre

giustificare quello che aveva fatto: « Vedete il nuovo regalo che la mia amata mi ha fatto! ».

« Un giorno nella Cappella intese cantare in modo quasi soprannaturael le parole *Sanctus, Sanctus*. Il Figliuolo di Dio piegandosi verso di lei come un dolce amante e dando alla sua anima il più soave bacio, le disse al secondo *Sanctus*: « In questo *Sanctus* indirizzato alla mia persona, ricevi con questo bacio tutta la santità della mia divinità e della mia umanit, e sia esso per te una preparazione sufficiente per avvicinarti alla Comunione ». E la domenica seguente, mentre essa stava ringraziando Dio di questo favore, apparve il Figlio di Dio, più bello di mille angeli, che la prese fra le braccia, come se fosse fiero di lei e la presentò a Dio Padre, con quella perfezione di santità di cui Egli l'aveva avvolta. Ed il Padre si deliziò tanto di quest'anima presentata a Lui dal suo unico Figlio, che, quasi fosse incapace di contenersi più a lungo, le diede, come gliela diede pure lo Spirito Santo, la santità attribuita a Lui da ogni *Sanctus*, e così essa rimase piena della benedizione della santità, attribuita dall'Onnipotenza, dalla Saggezza e dall'Amore ». *Révélations d Sainte Gertrude*, Paris, 1898, I, 44, 186.

un senso di pietà al vedere una tale vitalità di animo impiegata così miseramente.

Nonostante le sofferenze da lei sostenute, il suo genio ha un curioso sapore di superficialità. Un antropologo di Birmingham, il Dr. Jordan, ha diviso le razze umane in due tipi, che chiama dei « petulanti » e dei « non petulanti », rispettivamente (1). Il tipo petulante è descritto come quello che possiede un « temperamento attivo, non passionale ». In altre parole « petulanti » sono i tipi « motori », meglio che « sensitivi » (2), e le loro espressioni sono in tesi generale più energiche dei sentimenti che appaiono provocarle. Santa Teresa, per quanto paradossale possa apparire questo giudizio, era una petulante tipica, in questo senso.

La tumultuosità del suo stile, come quella della sua vita, lo dimostrano. Non solo riceve ella inauditi favori personali e grazie spirituali dal suo Salvatore, ma immediatamente essa è obbligata a descriverle ed a sfruttarle per la sua professione, adoperando la propria perizia per istruire altri meno privilegiati. Il suo volubile egotismo; il suo senso, non di un malessere radicale, quale posseggono tutti i veri pentiti, ma delle sue « imperfezioni » e dei suoi « errori », al plurale; la sua umiltà stereotipata ed il suo ritorno su di sè, « come piena di confusione », ad ogni manifestazione della singolare parzialità di Dio per una persona così immeritevole, sono tutti fenomeni tipici della « petulanza »: una natura prevalentemente sensibile apparirebbe obbiettivamente, invece, silenziosa e smarrita dalla gratitudine. Santa Teresa possedeva qualche istinto pubblico, è vero; odiava i Luterani ed anelava al trionfo della Chiesa su di essi; ma in complesso sembra che la sua idea della religione sia stata una specie di infinita *flirtation* amatoria — se si può adoperare questa espressione senza irriverenza — fra la devota e Dio; — e se si fa astrazione dal sollecitare che essa fa le giovani monache a seguire questo indirizzo ispirandosi all'esempio di lei ed ai suoi insegnamenti, non si trova in essa assolutamente alcuna utilità umana, nè alcun segno di qualche interesse umano generale. Eppure lo spirito del suo tempo, lun-

(1) WILLIAM FURNEAUX JORDAN, *Character in Birth and Parentage,* first ed.

(2) Quanto a questa distinzione si veda il resoconto mirabilmente pratico esposto nel libro di J. BALDWIN, *L'Intelligenza* — F.lli Bocca Editori, Milano.

gi dal respingerla, la esaltò sempre come qualche cosa di sovrumano.

Analogo giudizio dobbiamo dare in generale circa la nozione della santità fondata sui meriti. Qualunque Dio che, da una parte, si curi di tenere una nota pedante e minuta delle deficenze dell'individuo, e dall'altra manifesti simili parzialità e dia a determinate creature segni così insipidi di valore, è un Dio troppo meschino per aver credito presso di noi. Quando Lutero, con quel suo immenso gesto virile, cancellò con un tratto di mano ogni nozione del debito o del credito contratto dall'Onnipotente con gli individui, egli sciolse le catene all'immaginazione dell'anima e salvò la teologia dalla puerilità.

Questo valga per la semplice devozione, separata dalle concezioni individuali che potrebbero guidarla a portare frutti umani utili.

L'altra virtù propria della vita santa, in cui si riscontra facilmente l'eccessività, è la Purità. Nei caratteri teopatici, come quelli che abbiamo considerato fin qui, l'amore di Dio non deve mescolarsi ad alcun altro amore. Padre e madre, fratelli e sorelle, amici, tutti vengono considerati come tante distrazioni che turbano l'individuo: poichè la sensibilità e la limitazione mentale, quando si associano, hanno anzitutto bisogno di un mondo molto semplice in cui abitare. Varietà e confusione sono troppo pei loro poteri di comodo adattamento. Ma laddove il vostro pietista aggressivo raggiunge obbiettivamente la sua unità eliminando a forza il disordine e le divergenze, il vostro pietista timido raggiunge la sua unità subbiettivamente, permettendo che esista il disordine nell'Universo all'esterno, — ma formandosi un mondo più piccolo in cui si ritira e da cui egli elimina quel disordine completamente. Così, di fianco alla Chiesa militante, colle sue prigioni e le sue apparenze di forza ed i suoi metodi inquisitorî, abbiamo la Chiesa *fuggente*, come si potrebbe chiamarla, coi suoi romitaggi, i suoi monasteri, le sue organizzazioni settarie, ognuna delle due perseguendo lo stesso oggetto, — di unificare la vita (1), e di sempli-

(1) A questo riguardo mi riferisco all'opera del MURISIER (*Les maladies du sentiment religieux*, Paris, 1901) il quale fa della unificazione interiore la principal

ficare lo spettacolo che si presenta all'anima. Una mente estremamente sensibile alle discordie interiori eliminerà l'una dopo l'altra ogni relazione esteriore, come quelle che turbano l'assorbimento della coscienza nelle cose spirituali. I divertimenti sono i primi ad eliminarsi: poi la « società » convenzionale, poi gli affari, poi i doveri familiari, finchè l'unica cosa che resti da fare si è l'isolarsi da tutto, suddividendo la giornata secondo le ore, per dedicarne ciascuna a speciali atti religiosi. Le vite dei Santi sono la storia di successive rinuncie ad ogni complicazione, eliminando una dopo l'altra ogni forma di contatto colla vita esteriore, al fine di salvare la purità del tono interiore (1). « Non è forse meglio », chiede una novizia alla Madre uperiora, « ch'io non parli mai durante l'ora della ricreazione, per modo di non correre il rischio, parlando, di cadere in qualche peccato di cui potrei forse non avere coscienza? » (2). Se la vita rimane sociale, in genere, quelli che ad essa partecipano debbono seguire una regola identica. Sepolto in questa monotonia, lo zelante per la purità si sente una volta di più puro e libero. La minuzia dell'uniformità mantenuta in certe Comunità settarie, monastiche o meno, è qualche cosa di quasi inconcepibile per un uomo del mondo. Costumi, fraseologia, ore ed

---

sorgente di tutta la vita religiosa. Però *tutti* gli interessi intensamente ideali, religiosi e irreligiosi, unificano la mente e tendono a subordinare a se stessi ogni cosa. Dalle pagine del Murisier si dovrebbe inferire che questa condizione formale è peculiarmente caratteristica della religione, e che studiando questa si potrebbe comparativamente trascurare quasi del tutto il suo contenuto materiale. Confido che l'opera presente varrà a persuadere il lettore che la religione possiede un'infinità di contenuto materiale caratteristico e di gran lunga più importante di qualsiasi forma psicologica. Malgrado questa critica, trovo il libro del Murisier altamente istruttivo.

(1) Esempio: « Al principio della vita interiore del Servo (Suso), dopo che egli ebbe purificato mercè la confessione la sua anima, egli fissò nella mente sua tre cerchi entro cui chiuse se stesso, come entro una barriera spirituale. Il primo cerchio era costituito dalla sua cella, dalla cappella e dal coro. Quando si trovava entro questo cerchio si sentiva nella maggiore sicurezza. Il secondo cerchio era fatto dal Monastero fino alla porta esteriore. Il terzo e più esterno era costituito dalla porta stessa, e qui egli doveva stare bene in guardia. Quando egli usciva da questi circoli, gli sembrava di essere nella pelle di qualche animale feroce uscito dalla sua tana e circondato dalla muta dei cacciatori, per cui ha bisogno di tutta la sua astuzia e di tutta la sua attenzione ». *La vita del beato Enrico Suso,* scritta da lui medesimo, 1865.

(2) *Vie des premières religieuses Dominicaines de la Congrégation de St. Domique à Nancy,* 1896, pag. 129.

abitudini, sono assolutamente stereotipate, e non v'è dubbio che alcune persone sono fatte in modo da ritrovare in questa stabilità una specie incomparabile di riposo mentale.

Non abbiamo tempo per moltiplicare gli esempi; mi servirò quindi del solo caso di San Luigi Gonzaga come tipo di eccesso nella purificazione. Spero che sarete concordi con me nel ritenere che questo giovane ha spinto l'eliminazione di ciò che è esterno, di ciò che è discorde, ad un punto che non possiamo ammirare senza riserve. All'età di dieci anni, racconta un suo biografo, —

« gli venne l'ispirazione di consacrare alla Madre di Dio la sua verginità, dovendo questa essere per essa il più grato dei doni possibili. Senza indugio, quindi, e con tutto il fervore che sentiva in sè, lieto di cuore e fervente di amore, fece il suo voto di castità perpetua. Maria accettò l'offerta del suo cuore innocente e gli ottenne come ricompensa da Dio la grazia straordinaria di non provare mai durante la sua vita la più lieve tentazione contro la virtù della purità. Fu questo un favore eccezionalissimo, che venne accordato assai raramente anche ai santi stessi, e tanto più meraviglioso in quanto Luigi abitava sempre nelle Corti e nelle folle, nelle quali il pericolo e la facilità sono tanto frequenti. Vero è che Luigi dai suoi primi anni in poi aveva dimostrato una repugnanza naturale per qualunque cosa potesse essere impura, non virginale, ed anche per le relazioni d'ogni sorta fra persone di sesso diverso. Ma questo non faceva che accrescere la meraviglia che egli fosse obbligato, specie dopo il suo voto, a ricorrere a tanti espedienti per proteggere anche dall'ombra del dubbio quella verginità che egli aveva così consacrato. Si sarebbe potuto supporre che se qualcuno poteva contentarsi colle solite precauzioni che vengono prescritte a tutti i Cristiani, questi sarebbe stato ben egli. Ma no! Nel servirsi di preservativi e di mezzi di difesa, nello sfuggire le più insignificanti occasioni, ogni possibilità di pericolo, come nella mortificazone della sua carne, egli andò molto più in là della grande maggioranza dei santi. Egli che, per una protezione straordinaria della grazia di Dio, non doveva subire mai tentazioni, misurava ogni passo come se fosse minacciato da ogni parte da pericoli particolari. Per questo egli non alzava mai gli occhi, quando passeggiava per le strade o si trovava in società. E non solo evitava egli ogni commercio con donne anche più scrupolosamente di prima, ma rinunciò ad ogni conversazione, ad ogni sorta di ricreazione sociale con esse, sebbene suo padre tentasse di farvelo partecipare: e solo troppo presto cominciò egli ad abbandonare il suo corpo ad ogni sorta di austerità ».

All'età di dodici anni, leggiamo di questo ragazzo. « Se per caso sua madre inviava qualcuna delle sue damigelle d'onore a dir-

gli qualche cosa, egli non permetteva mai che essa entrasse nella sua stanza, ma l'ascoltava attraverso la porta socchiusa e tosto la licenziava. Egli non amava restare solo con sua madre, a tavola o nelle conversazioni; e quando il resto della compagnia si allontanava, egli cercava un pretesto per ritirarsi. Diverse grandi dame, sue parenti, egli non volle mai conoscere personalmente; e con suo padre fece una specie di contratto, proponendo di uniformarsi prontamente ad ogni suo desiderio, purchè lo si esonerasse da tutte le visite alle signore » (*Ibid.*, p. 71).

A diciassette anni entrò nell'ordine dei Gesuiti (1), contrariamente alle appassionate sollecitazioni del padre, perchè egli era l'erede di una Casa principesca; e quando, un anno dopo, il padre morì, Luigi considerò quella perdita come una « attenzione particolare » avuta da Dio per lui, e scrisse lettere di consiglio e di ammonimento, quali di un superiore spirituale, alla madre disperata. Divenne rapidamente un così perfetto monaco che, se qualcuno gli chiedeva il numero dei suoi fratelli e delle sue sorelle, egli doveva pensare alla cosa e fare dei conti prima di rispondere. Un Padre gli chiese un giorno se egli non fosse mai turbato al ricordo della famiglia, a cui: « Non ci penso mai, se non quando prego per loro », rispose. Non fu mai visto tenere in mano un fiore o nulla di profumato che gli potesse recar piacere. Al contrario, nell'ospedale sceglieva le cose più ripugnanti, ed avidamente afferrava le fascie che avevano coperto le ulceri, ecc., togliendole dalle mani dei suoi compagni. Evitava le conversazioni mondane, ed immediatamente cercava di volgere le conversazioni su soggetti di pietà, oppure taceva. Sistematicamente si rifiutava di osservare quanto gli stava attorno. Una volta essendogli stato ordinato di prendere un libro dal posto del Rettore nel Refettorio, fu obbligato a chiedere dove sedesse il Rettore, poichè in tre mesi da che prendeva i suoi pasti nel Refettorio tanta era la cura con cui teneva raccolti i suoi sguardi, che non aveva mai notato dove sedesse il Rettore. Un giorno ritirandosi aveva gettato uno sguardo

(1) Nel Giornale che scriveva essendo ancora fanciullo, egli lodava la vita monastica per essere indenne dal peccato, e pei tesori indefettibili che essa ci permette di accumulare « di merito agli occhi di Dio, pei quali egli diviene nostro debitore per tutta la vita ». *Loc. cit.*, pag. 62.

sa di un compagno; e si rimproverò della cosa come di un grave peccato contro la modestia. Coltivava il silenzio, come quello che premuniva dai peccati della lingua; ed il suo maggiore castigo era il limite che i suoi superiori ponevano alle sue privazioni.

Egli ricercava le false accuse, le correzioni ingiuste come occasioni di umiltà; e la sua obbedienza era così completa che, quando un suo compagno di camera, avendo finita la carta, gliene chiese un foglio, egli non si sentì di poterglielo dare, senza prima aver ottenuto il permesso dal superiore, che, come tale, teneva il posto di Dio e ne trasmetteva gli ordini.

Della santità di Luigi non so trovare altra sorta di frutti fuorchè questi. Morì nel 1591 a ventinove anni, ed è noto nella Chiesa come patrono della gioventù. Nella ricorrenza della sua festa, l'altare della cappella dedicata a lui in una chiesa di Roma viene riempito di fiori, e ai piedi dell'altare si può vedere un cumulo di lettere, scritte al Santo da giovanette e giovanetti e dirette « al Paradiso ». Si suppone che vengano bruciate, non lette che da San Luigi, il quale deve trovare delle curiose richieste in queste gentili piccole missive, legate ora con un nastrino verde, simbolo della speranza, ora con uno rosso, simbolo di amore, ecc. (1).

---

(1) *Mademoiselle Mori*, racconto citato in HARE, Walks in Rome, 1900.

Non so resistere alla tentazione di citare dal libro dello Starbuck, pag. 388, un altro caso di purificazione per eliminazione. Esso è questo:

« Sono frequenti i segni di anormalità che presentano le persone santificate. Esse non sono più in tono cogli altri; spesso non hanno nulla a che fare colle Chiese, che esse giudicano troppo mondane, e divengono ipercritici per gli altri; nè più si curano dei loro doveri sociali, politici o finanziari. Come un esempio di questo tipo posso citare una donna di sessantott'anni che lo scrivente ha studiato in modo speciale. Essa aveva fatto parte di una delle Chiese più attive e più progressive, di una parte assai faccendiera in una grande città. Il suo pastore la descriveva come avente raggiunto lo stadio censorio. A poco alla volta era andata perdendo sempre più ogni simpatia per la chiesa; finendo per non andare che alle preghiere in comune, dove non faceva che biasimare e condannare tutti di vivere in un piano di vita inferiore. Infine si ritirò da ogni Chiesa. Lo scrivente la trovò in una piccola soffitta di una modesta pensione, esclusa quasi del tutto da ogni relazione umana, ma apparentemente felice per la gioia delle sue proprie benedizioni spirituali. Il suo tempo era speso a scrivere libriccini sulla santificazione — pagine su pagine di una rapsodia di sogno. Dimostrò di essere una di quelle poche persone che pretendono che tutta la salvazione comprende tre gradi invece che due: non vi dev'essere soltanto la conversione e la santificazione, ma un terzo passo che essi chiamano « cro-

Il nostro giudizio definitivo sul valore di una simile vita dipenderà in gran parte dalla concezione nostra di Dio e della sorta di condotta di cui egli più si compiace nelle sue creature. Il Cattolicismo del XVI° secolo non apprezzava troppo la giustizia sociale; ed abbandonare il mondo al diavolo per salvare l'anima propria non era considerato come uno schema di vita inferiore. Oggi, a torto o a ragione, la solidarietà negli affari generali umani è ritenuta, in seguito ad una di quelle trasformazioni secolari del sentimento morale di cui ho già fatto parola, un elemento essenziale di valore pel carattere: e servire a qualche scopo pubblico o privato è ritenuto quasi come una specie di servizio divino. Altri antichi Gesuiti, e fra essi specialmente i missionari, i Saverio, i Brébeuf, i Jognes, erano menti obbiettive, e a modo loro combattevano pel bene del mondo; così le loro vite anche oggi ci inspirano. Ma quando l'intelletto, come in questo Luigi, ha le proporzioni di una capocchia di spillo ed accarezza idee di Dio di una vastità corrispondente, il risultato, nonostante tutte le manifestazioni di eroismo, è repulsivo in complesso. La purità, noi vediamo nella lezione obbiettiva, *non* è la sola cosa di cui si ha bisogno; ed è meglio che una vita sia qua e colà contaminata di qualche macchia, anzichè rimanga sterile ed inutile per i suoi sforzi per rimanere intatta.

Procedendo in questa nostra ricerca delle stravaganze religiose, arriviamo ora agli eccessi di Tenerezza e di Carità. Qui la santità incontra l'accusa di preservare gli inetti e di alimentare il parassitismo ed il pauperismo. « Non resistere al male », « Ama i tuoi nemici » sono massime di santità, di cui è difficile che uomini di questo mondo possano parlare senza qualche impazienza. Ora, sono costoro che hanno ragione, o sono i santi che posseggono un grado più profondo di verità?

---

cifissione » o « redenzione perfetta » e che sembra stare colla santificazione nella medesima relazione in cui questa sta alla conversione. Essa mi raccontò come lo spirito le avesse detto: « Non andare più in chiesa. Non andare più alle funzioni. Va nella tua camera ed io ti ammaestrerò ». Essa professa di non volersi curare dei collegi, dei predicatori o delle chiese, ma di interessarsi soltanto di quanto le disse Dio stesso. La descrizione che essa dava di ciò che provava sembrava perfettamente definita: essa è beata e contenta e la sua vita la soddisfa completamente. Mentre ascoltavo questa sua storia, ero tentato di dimenticare che si trattava della vita di persona che non poteva vivere unita ai suoi simili ».

Non è possibile alcuna risposta semplice. Qui, se mai in alcun posto, è possibile sentire tutta la complessità della vita morale ed il mistero del modo in cui fatti ed ideali si intrecciano.

La condotta perfetta è una relazione fra tre termini: l'attore, gli oggetti per mezzo dei quali egli agisce e le persone che sono oggetto dell'azione. Perchè la condotta possa essere astrattamente perfetta, i tre termini, intenzione, esecuzione, e recezione, debbono essere adatti l'uno all'altro. La migliore intenzione fallirà, sia che operi con falsi mezzi, o si indirizzi ad un falso oggetto recipiente dell'atto. Per questo nessun critico o estimatore del valore della condotta può limitarsi all'animo dell'attore soltanto, astraendo dagli altri coefficenti del fatto. Siccome non c'è peggiore menzogna di una verità male intesa da coloro che ascoltano, così gli argomenti ragionevoli, gli inviti alla magnanimità, i richiami alla simpatia o alla giustizia sono follìe, quando dobbiamo trattare con coccodrilli umani o con dei *boa-constrictors*. Colla sua fiduciosità il santo può semplicemente consegnare l'Universo nelle mani del nemico. Colla non resistenza egli può escludere la possibilità della propria sopravvivenza.

Herbert Spencer ci dice che la condotta dell'uomo perfetto appare perfetta soltanto quando l'ambiente è perfetto: a nessun ambiente inferiore è essa convenientemente adattata. Ora, noi possiamo parafrasare queste parole ammettendo cordialmente che la condotta del santo sarebbe la condotta più perfetta concepibile in un ambiente in cui tutti fossero già santi; aggiungendo che in un ambiente in cui pochi sono santi, e molti tutto il contrario di santi, egli deve trovarsi male adattato. Dobbiamo confessare con franchezza, quindi, servendoci del nostro senso comune empirico e dei nostri comuni pregiudizi pratici, che nel mondo quale attualmente esiste la virtù della simpatia, della carità, della non-resistenza possono essere, anzi spesso sono state, manifestate in modo eccessivo. E di questo hanno approfittato sistematicamente i poteri delle tenebre. L'intera organizzazione scientifica odierna della carità è una conseguenza del fiasco fatto dall'elemosina pura e semplice. Tutta la storia del governo costituzionale è un commentario sulla eccellenza del resistere al male, e quando una guancia è battuta di ricambiare la percossa, invece di offrire l'altra guancia.

Consentirete in questo, poichè, malgrado il Vangelo, nonostante il Quakerismo, sebbene Tolstoi abbia scritto, voi ritenete

opportuno di rispondere al fuoco, col fuoco, di sopprimere gli usurpatori, di imprigionare i ladri, e di difendervi dai vagabondi e dagli imbroglioni.

Eppure voi siete sicuri, come io lo sono, che quando il mondo non fosse costituito che da tale durezza di testa, di cuore e di pugni, quando non vi fosse alcuno pronto ad aiutare senz'altro il fratello, curandosi solo più tardi di sapere se lo meritava o meno; nessuno che volesse annegare gli affronti fattigli nella compassione per l'offensore; nessuno che fosse pronto a lasciarsi imbrogliare più e più volte anzichè vivere continuamente di sospetti; nessuno che si allietasse a trattare gli individui con passione, impulsivamente, anzichè secondo regole generali di prudenza; il mondo sarebbe un soggiorno infinitamente peggiore per viverci, di quello che ora non sia. La tenera grazia non di un giorno ormai morto, ma di un giorno che deve ancora in qualche modo nascere, in cui la regola aurea fosse divenuta naturale, sarebbe esclusa dalla prospettiva della nostra immaginazione.

I santi vivendo in questo mondo, possono, colle loro stravaganze di tenerezza umana, essere profetici. Anzi in numerosi casi hanno dimostrato di essere profetici. Trattando coloro coi quali venivano a contatto come persone di valore, e ciò, malgrado il passato, malgrado tutte le apparenze, essi hanno stimolato queste persone ad *essere* di valore, trasformandole miracolosamente mercè il loro esempio radioso, e mediante la sfida e l'invito della loro aspettativa.

Da questo punto di vista possiamo ammettere che la carità umana che troviamo in tutti i santi, ed il grande eccesso di questa virtù che riscontriamo in qualche santo, costituiscono una forza sociale genuinamente creativa, la quale tende a dar vita ad un ideale che essa soltanto è pronta ad ammettere come possibile. I santi sono autori, *auctores*, aumentatori di bontà. Le potenzialità di sviluppo dell'anima umana sono insondabili. Tanti che sembravano irremissibilmente induriti si sono in realtà, nel fatto, addolciti, rigenerati secondo modi che meravigliavano i soggetti più che non sorprendessero gli spettatori, — tanto che non possiamo mai essere certi *a priori*, relativamente ad un uomo, che la sua salvezza per la via dell'amore sia oltre ogni speranza. Noi non abbiamo il diritto di parlare di coccodrilli e di *boa-constrictors* umani, come di esseri stabilmente incurabili. Noi non conosciamo le sconfinate

complessità della personalità, i fuochi emozionali che dissolvono le altre faccette del poliedro del carattere, le risorse della regione subliminale. Molto tempo addietro S. Paolo diede ai nostri antenati l'idea che ogni anima è virtualmente sacra: Siccome Cristo è morto per tutti noi senza eccezione, diceva S. Paolo, non dobbiamo disperare di alcuno. Questa credenza alla inviolabilità essenziale di ciascuno si manifesta oggidì in ogni specie di abitudini umane e di istituzioni riformatrici, ed in un'avversione che sempre aumenta per la pena di morte e per la brutalità dei castighi. I santi colle loro stravaganze di tenerezza umana sono i grandi portatori di fiaccola di questa credenza, la punta del cuneo, i rischiaratori delle tenebre. Simili alle goccie che sfavillano al sole, slanciate avanti dalla cresta spumeggiante di un'onda che si gonfia verso la riva, essi indicano la direzione e sono dei precursori. Il mondo non è ancora con loro, per modo che essi in mezzo agli affari del mondo sembrano precursori assurdi. Eppure essi sono gli impregnatori del mondo, i vivificatori ed animatori di potenzialità di bene, le quali, senza di loro, rimarrebbero eternamente nel sonno. Non è più possibile essere così vili e mediocri come siamo naturalmente quando essi sono passati davanti a noi. Un fuoco ne accende un altro; e senza quell'eccesso di fiducia nel valore dell'uomo che essi mostrano, il resto di noi rimarrebbe immerso in una morta gora spirituale.

Considerato momentaneamente, quindi, il santo può sperperare la sua tenerezza ed essere lo zimbello e la vittima della sua febbre di carità, ma la funzione generale della sua carità nell'evoluzione sociale è vitale ed essenziale. Se le cose debbono sempre procedere in avanti, qualcuno dev'essere ben pronto a muovere il primo passo, affrontandone il rischio. Nessuno che non sia pronto a tentare la carità, la non-resistenza, come è sempre pronto il santo, può dire se questi metodi possono avere o non avere un buon successo. Quando essi lo abbiano, essi hanno un successo molto più potente che non la forza o la prudenza mondana. La forza distrugge i nemici; e ciò che di meglio si può dire della prudenza, si è che serba al sicuro ciò che possediamo. Ma la non-resistenza, quando è fortunata, trasforma in amici i nemici, e la carità rigenera i suoi oggetti. Questi metodi propri della santità sono, come dicevo, energie creative; ed i santi genuini trovano nell'eccitamento nobile di cui la loro fede li adorna un'autorità ed un potere di impressione che li rende irresistibili in certe situazioni in cui uo-

mini di natura inferiore non possono procedere affatto senza adoperare la prudenza mondana. Questa prova pratica che la sapienza del mondo può essere agevolmente sorpassata è il magico dono che il santo fa all'umanità (1). Non soltanto la sua visione di un mondo migliore ci consola della prosa e della limitazione che generalmente prevalgono; ma anche quando dobbiamo ammettere essere egli

---

(1) Le migliori vite dei Missionari abbondano di racconti in cui la non-resistenza si combina vittoriosamente coll'autorità personale. John G. Paton, per esempio, nelle Nuove Ebridi, fra brutali cannibali della Melanesia, conserva una vita d'estasi per questo mezzo. Giunti al momento critico, nessuno osa colpirlo. Certi convertiti, del paese, mostrarono una virtù analoga. — « Uno dei nostri capi, pieno del desiderio Cristiano di cimentarsi e di salvare, inviò un messaggio ad un capo dell'interno per dire che egli con quattro suoi accoliti si sarebbe recato da lui la prossima festa, per esporre loro il Vangelo di Geova. La risposta venne ed in essa si vietava rigorosamente la visita, minacciando di morte qualunque Cristiano si fosse avvicinato al villaggio. Il nostro capo rinviò un messaggio, dicendo che Geova insegnava a render bene per male e che essi si sarebbero recati al paese senza armi per raccontare come il Figliuolo di Dio era venuto al mondo ed era morto per salvare i suoi nemici. Il capo pagano rinviò tosto una replica secca: « Se venite, sarete uccisi ». La mattina della festa il capo cristiano ed i suoi quattro compagni furono incontrati fuori del villaggio dal capo pagano che li pregò che non volessero andar oltre. Ma il primo disse:

« Noi veniamo senz'armi di guerra. Vogliamo soltanto parlarvi di Gesù. Siamo convinti che egli ci proteggerà oggi ».

« E siccome essi accennavano ad avanzare verso il villaggio, le freccie cominciarono a volare contro di loro. Alcune di esse le schivarono, essendo tutti, meno uno, esperti guerrieri: alcune altre le afferrarono colle mani nude, mettendole da parte. I pagani vedendoli venire avanti disarmati e non servirsi delle lancie raccolte, furono molto sorpresi. Il capo cristiano si avanzò nel centro del villaggio e raccontò al popolo raccolto:

« Geova così ci protegge. Egli ci ha dato tutte le vostre freccie. Una volta le avremmo tutte rivolte contro di voi, uccidendovi: ma ora veniamo non per combattere, ma per parlarvi di Gesù. Egli ha mutato i nostri neri cuori. Egli vi chiede di deporre queste altre vostre armi da guerra e di ascoltare quello che posso dirvi circa l'amore di Dio, il nostro grande Padre, il solo Dio vivente! ».

« I pagani rimasero completamente disorientati. Essi evidentemente consideravano questi Cristiani come protetti da qualche Invisibile. Essi attesero per la prima volta al racconto del Vangelo e della Croce. — Vivemmo tanto da poter arrivare a vedere quel capo e tutta la sua tribù sedere nelle scuole di Cristo. E non esiste forse un'isola sola in quei mari del Sud, fra tutte quelle conquistate da Cristo, delle quali non si possano citare racconti analoghi di eroismo per parte dei convertiti ». JOHN G. PATON, *Missionary the New Hebrides. An Autobiography*. Second part, London, 1890, pag. 243.

male adatto, pure egli fa dei convertiti, e in grazia del suo ministero il suo ambiente diviene migliore. Egli è un fermento effettivo di bontà, un trasformatore lento dell'ordine umano in un ordine più elevato, celeste.

Per questo rispetto i sogni utopistici di giustizia sociale che sorridono a tanti socialisti ed anarchici contemporanei sono, nonostante la loro impraticabilità, il loro non-adattamento alle condizioni ambienti attuali, analoghi alla credenza del santo nell'esistenza di un regno dei cieli. Essi aiutano a smussare la punta della generale durezza regnante, e sono il lievito lento di un ordine migliore.

L'argomento seguente, per ordine, è quello dell'Ascetismo, che immagino siate tutti disposti a considerare senz'altro come una virtù che facilmente tende alla stravaganza ed all'eccesso. L'ottimismo e il raffinarsi dell'immaginazione moderna ha mutato, come ho già avuto occasione di dire altrove, l'attitudine delle Chiese rispetto alle mortificazioni corporali, ed un Suso od un S. Pietro d'Alcantara (1) ci appariranno oggi piuttosto in una luce di ciarla-

(1) San Pietro, racconta Santa Teresa nella sua Autobiografia, « aveva vissuto quarant'anni senza mai dormire più di un'ora e mezzo al giorno. Di tutte le sue mortificazioni, questa era quella che gli costava di più; e per compierla stava continuamente in ginocchio od in piedi. Il breve riposo che permetteva alla natura di prendersi, se lo concedeva stando seduto colla testa appoggiata ad una tavoletta di legno infissa nel muro. Anche però se avesse desiderato di sdraiarsi gli sarebbe stato impossibile, perchè la sua cella era lunga appena quattro piedi e mezzo. Nel corso di tutti questi anni egli non alzò mai il cappuccio per quanto ardente fosse il sole o insistente la pioggia. Non infilò mai scarpe. Portava una tonaca di saio senza null'altro sulla pelle. E solo al di sopra portava un leggero mantello. Quando il freddo era molto intenso, si levava il mantello ed apriva per un poco la porta e la piccola finestra della sua celletta. Poi le richiudeva e si rimetteva il mantello — modo economico di riscaldarsi, ci diceva egli, e di dare al suo corpo una temperatura migliore. Gli avveniva di frequente di mangiare una volta soltanto ogni tre giorni, e quando io gli manifestai la mia meraviglia per questo fatto, egli mi disse che la cosa era facilissima, pur che se ne fosse presa l'abitudine. Uno dei suoi compagni mi assicurò che talvolta esso era rimasto anche otto giorni senza assumere cibo... La sua povertà era estrema: e la sua mortificazione, anche in gioventù, tale che egli mi raccontava di aver passati tre anni in una casa del suo Ordine senza conoscere i suoi compagni che dal suono della voce, perchè non alzava mai gli occhi in viso ai compagni, e trovava la sua strada soltanto seguendo i compagni. Visse

tanesimo tragico, che non sotto l'aspetto di uomini sacri capaci di ispirarci del rispetto. Se le disposizioni interiori sono oneste, noi chiediamo, qual bisogno vi è di tutti questi tormenti, di queste offese alla natura esterna? È dare eccessiva importanza a questa natura. Chiunque sia genuinamente emancipato dalla carne considererà piaceri e dolori, abbondanza e privazioni, come egualmente indifferenti e di poco valore. Egli può darsi alle azioni e provar gioie, senza temere di schiavitù nè di corruzione. Come dice il Bhagavad Gita, hanno bisogno di rinunciare alle azioni mondane, soltanto coloro che vi sono ancora interiormente attaccati. Se qualcuno realmente si disinteressa dai frutti dell'azione, quegli può mescolarsi con equanimità al movimento del mondo. In una Conferenza antecedente citai l'antinomia di Sant'Agostino che diceva: « Solo che si ami Dio sufficientemente, si può fare tutto ciò che si desidera, seguendo ogni inclinazione ». Non ha bisogno di pratiche di devozione, secondo una massima del Ramakrishna, colui il cui cuore è mosso alle lacrime dal semplice ricordo del nome di Hari (1). E Budda, indicando ai suoi discepoli quella che egli chiamava « la via di mezzo », raccomandava di tenersi lontani dai due estremi, l'eccessiva mortificazione essendo così irreale e priva di ogni valore, quanto il semplice desiderio ed il piacere. La sola vita perfetta, egli diceva, è quella della sapienza interiore, la quale fa sì che una cosa ci sia indifferente come qualunque altra, e così ci guida al riposo, alla pace ed al Nirvana (2).

Infatti noi troviamo che man mano che i santi ascetici sono divenuti più vecchi e si è aumentata l'esperienza dei direttori di coscienza, essi sono andati per solito mostrando una certa tendenza a contare sempre meno sulla speciale mortificazione del corpo. Gli insegnanti cattolici hanno professato sempre la regola che, siccome la salute è necessaria per agire in servizio di Dio, essa non deve

---

molti anni senza guardare una donna; ma egli mi confessava che all'età che aveva raggiunto la cosa non poteva che essere indifferente per lui. Era già vecchio quando lo conobbi e così debole che non pareva fatto che di tante secche radici di alberi. Nonostante tutta la sua santità, era molto affabile. Non parlava che se veniva interrogato, ma il suo equilibrio mentale-intellettuale e la sua grazia davano alle sue parole una irresistibile grazia ».

(1) F. MAX MÜLLER, *Ramakrishna, his life and sayings*, 1899, pag. 180.

(2) OLDENBERG, *Le Bouddha*, Paris, Alcan, 1898.

venire sacrificata con le mortificazioni. Non possiamo più avere alcuna simpatia con certe Divinità crudeli, e la nozione che Dio possa divertirsi allo spettacolo di sofferenze inflitte in suo onore è ormai repugnante. In conseguenza di tutti questi motivi credo che sarete disposti a trattare come patologica la tendenza generale all'ascetismo, a meno che non se ne dimostri l'utilità speciale per qualche disciplina individuale.

Ed io ritengo che un'osservazione più minuta di tutti questi fatti, distinguendo fra la buona intenzione generale dell'ascetismo e l'inutilità di alcuni di quegli atti particolari di cui può essere ritenuto colpevole, finirà per annientarlo nella nostra stima. Perchè, nel suo significato spirituale, l'ascetismo non rappresenta niente meno che l'essenza della filosofia di coloro che sono « nati una seconda volta ». Esso simbolizza, in modo abbastanza imperfetto, ma sincero, la credenza che esista un elemento di male effettivo in questo mondo, male che non si può ignorare nè schivare, ma che dev'essere coraggiosamente affrontato e vinto per mezzo di un appello alle risorse eroiche dell'anima, e neutralizzato ed idealizzato dalla sofferenza. Contro questo modo di vedere, la forma ultra-ottomistica della filosofia (quella di chi nasce una volta e per sempre) pensa che noi possiamo trattare il male col metodo di ignorarne l'esistenza. Fate che un uomo il quale per buona salute e per circostanze favorevoli riesca a sfuggire in una certa misura alle sofferenze ed al male nella sua propria persona, chiuda pure gli occhi rispetto al male quale esiste nel vasto Universo al di fuori della sua esperienza immediata; egli ne sarà completamente libero, e potrà stendere serenamente le vele sul mare della vita, basandosi su di una condizione di equilibrio mentale. Nelle Conferenze sulla Melanconia, però, vedemmo già quanto sia aleatorio questo tentativo. Inoltre esso non può valere se non per l'individuo, e lascia il male che è fuori di lui, non redento nè rimediato dalla sua filosofia.

Nessun tentativo di questo genere può essere una soluzione *generale* del problema; e per menti un po' cupe, le quali naturalmente sentono la vita come un mistero tragico, un simile ottimismo è un basso ripiego o una evasione indegna. Esso accetta, in luogo e vece di una reale liberazione, ciò che non è che un accidente personale fortunato, una scappatoia. Esso abbandona tutto il mondo senza aiuti nelle grinfie di Satana. La liberazione reale, séguita

a dire colui che è nato due volte, deve avere un'applicazione universale. Il dolore, l'errore, la morte debbono essere affrontati serenamente, e oltrepassati mediante un elevato eccitamento, altrimenti il loro aculeo non cessa di essere offensivo. Se qualcuno ha considerato con mente calma il fatto della prevalenza della morte tragica nella storia di questo mondo — gelo, soffocazione, seppellimento di vivi, bestie feroci, uomini cattivi, malattie vergognose, — egli non potrà che con difficoltà, mi sembra, continuare la sua carriera di prosperità nel mondo, senza sospettare di essere in certo qual modo sempre al di fuori del giuoco, di perdere la grande iniziazione.

Ebbene, questo è precisamente ciò che l'ascetismo pensa: ed è di sua volontà che egli prende l'iniziazione. La vita non è nè una farsa nè una elegante commedia, esso dice, ma qualche cosa a cui dobbiamo assistere vestiti a lutto, colla speranza che il suo gusto amaro serva a farci guarire dalla nostra follìa. Il selvaggio e l'eroico sono veramente parti così essenziali di essa che l'equilibrio mentale puro e semplice col suo ottimismo sentimentale può difficilmente venir considerato, da chiunque pensi, come una soluzione seria. Frasi di correttezza, di comodità, di consolazione non possono mai essere una risposta al mistero che la Sfinge ci pone.

In queste pie osservazioni io mi appoggio soltanto all'istinto comune dell'umanità per la realtà, chè nel fatto ho sempre ritenuto essere il mondo essenzialmente un teatro d'eroismo. Noi sentiamo che l'eroismo nasconde il mistero supremo della vita. Non possiamo tollerare alcuno che non abbia per esso alcune capacità in qualche direzione. D'altra parte, qualunque siano altrimenti le debolezze di un individuo, se egli desidera arrischiare la vita, e tanto più se sopporta la cosa eroicamente, nel mestiere che si è scelto, questo fatto lo consacra per sempre. Inferiore a noi sotto questo o quel rapporto, se noi teniamo ancora alla vita, mentre egli è prontissimo a staccarsene come se nulla ve lo trattenesse, noi sentiamo nel modo più profondo che egli ci è congenitamente superiore. Ognuno di noi sente in se stesso che un'indifferenza elevata rispetto alla vita basterebbe ad espiare ogni sua deficenza.

Il mistero metafisico, per tal modo riconosciuto dal senso comune, che colui il quale si pasce della morte che si pasce dell'uomo possiede la vita nel modo più evidente ed eccellente, e meglio risponde alle segrete richieste dell'Universo, è la verità di cui l'asce-

tismo è rimasto sempre il fedele campione. La follìa della croce, così inesplicabile per l'intelletto, ha pure il suo indistruttibile significato vitale.

Rappresentativamente, quindi, e simbolicamente, prescindendo dalle stramberie verso cui l'intelletto torbido dei tempi passati può averlo fatto vagare, l'ascetismo va riconosciuto, a mio avviso, come quell'indirizzo che corrisponde al modo meno superficiale di trattare il dono della esistenza. L'ottimismo naturalista è, al confronto, fatto di pasta frolla, di pura illusione ed adulazione. Il corso d'azione più pratico per noi, come uomini religiosi, non dovrebbe quindi consistere, mi sembra, nel volgere le spalle agli impulsi ascetici, come fa oggidì il maggior numero di noi, ma piuttosto nello scoprirne le derivazioni ancora possibili, in modo da utilizzare obbiettivamente i frutti della privazione e della asprezza d'animo. L'antico ascetismo monastico si occupava di futilità sentimentali, o metteva capo al semplice egotismo dell'individuo tendente ad aumentare la propria perfezione (1). Ma non è egli possibile per noi scartare il maggior numero di queste vecchie forme di mortificazione, e pur trovare dei canali più sani per l'eroismo che le ispirava?

Non può forse, per esempio, il culto pel lusso materiale e per la ricchezza, che forma una parte così ampia dello « spirito » della età nostra, favorire in qualchemodo l'effeminatezza e la mascolinizzazione? Non può forse darsi che il modo esclusivamente dolce e sereno con cui si allevano oggidì quasi tutti i bambini, — così differente dai metodi educativi di cento anni addietro, specie nei circoli evangelici, — tenda, malgrado i suoi grandi vantaggi, a sviluppare una certa mancanza di fibra? Non esistono forse alcuni punti di partenza per una disciplina ascetica rinnovata e riveduta?

Molti fra voi riconosceranno simili pericoli, ma penseranno come ad eventuali rimedi all'atletismo, al militarismo, alle imprese ed alle avventure individuali e nazionali. Tali ideali contemporanei sono non meno notevoli per l'energia con cui tendono a concezioni eroiche della vita, di quanto la religione contemporanea sia note-

(1) « Tutte le vanità degli uomini possono scomparire, ma la vanità di un Santo riguardo la propria santità è difficilissimo cancellarla ». *Ramakrisna, loc. cit.*, pag. 172.

vole pel modo con cui le trascura (1). La guerra e la vita di avventure impedisce certamente a chi l'intraprende di aver troppi riguardi per sè. Essa richiede una tale somma di sforzi incredibili, profondità tali di esercizio e di fatica, che tutta la scala dei motivi si modifica. Disagio e noia, fame ed umido, dolore e freddo, squallore e sudiciume non hanno più nessuna azione avvilente. La morte diventa cosa comune: il suo potere ordinario di arrestare le nostre azioni sparisce. Comparendo queste inibizioni abituali, serie intere di energia nuova vengono liberate, e sembra che la vita poggi su di un piano di potenza superiore.

La bellezza della guerra a questo riguardo è che essa è così conforme alla natura umana ordinaria. L'evoluzione della razza ha fatto di noi tanti guerrieri in potenza; per modo che l'individuo più insignificante, messo in mezzo a un esercito sul campo di battaglia, viene liberato da qualunque eccesso di tenerezza esso potesse provare per la sua propria preziosissima persona; e può divenire agevolmente un mostro di insensibilità.

Ma quando confrontiamo l'auto-severità del tipo militare con quella del santo ascetico, troviamo fra le due una differenza oceanica in tutti i loro concomitanti spirituali.

« Vivere e lasciar vivere » — scrive un chiaro-veggente ufficiale Austriaco — « non può certamente servire come divisa per alcuna armata. Disprezzo pei propri camerati, per le truppe del nemico, e, sopratutto, un fiero disprezzo della propria persona, sono ciò che la guerra richiede da ciascuno. Per un esercito è molto meglio essere troppo barbaro, troppo selvaggio, troppo crudele, che possedere troppa sentimentalità e ragionevolezza. Se il soldato deve essere buono a qualche cosa come soldato, dev'essere tutto l'opposto di un uomo ragionevole e pensante. La misura della sua bontà è data dalla possibilità di adoperarlo in guerra. La guerra ed anche la pace richiedono dal soldato condizioni di morale assolutamente particolari. La recluta reca con sè dal suo paese delle nozioni morali comuni, dalle quali egli deve cercare di liberarsi al

(1) Leggo in un giornale religioso americano: « Quando una religione dev'essere alimentata con ostriche e sorbetti e complimenti, potete essere certi che essa va allontanandosi da Cristo ». Se si deve giudicare dalle apparenze, questo è il pericolo di molte delle nostre Chiese.

più presto. Per lui la vittoria, il successo debbono essere *tutto*. Le tendenze più barbariche nell'uomo affiorano di nuovo nella guerra, e per gli usi della guerra esse sono incommensurabilmente buone » (1).

Queste parole sono, s'intende, letteralmente vere. Lo scopo immediato della vita del soldato, è secondo quanto diceva Moltke, la distruzione e niente altro che la distruzione; e qualunque siano le costruzioni a cui mettono capo le guerre, esse sono ben remote e di ordine non militare. Per conseguenza il soldato non può abituarsi troppo ad essere insensibile per tutte quelle comuni simpatie, per quei rispetti, per le persone e per le cose, che favoriscono la conservazione. Resta però il fatto che la guerra è una scuola di vita forte e di eroismo; e, trovandosi sulla linea dell'istinto originario, è la sola scuola che sia universalmente sottomano. Ma quando ci chiediamo seriamente se questa immensa organizzazione complessiva di irrazionalità e di delitto è il solo baluardo che possediamo contro l'effeminatezza, ci atterrisce quel pensiero, e pensiamo con qualche simpatia maggiore alla religione ascetica. Si sente parlare dell'equivalenza meccanica del calore. Ciò che dobbiamo ora scoprire nel mondo sociale è l'equivalente morale della guerra: qualche cosa di eroico che possa parlare agli uomini così universalmente come fa la guerra, e che pure sia altrettanto compatibile coi loro Io spirituali, quanto con essi si è dimostrata incompatibile la guerra. Ho pensato spesse volte che nel culto della povertà presso i monaci dell'antichità si dovesse trovare, malgrado la pedanteria che li infestava, qualche cosa di simile a quell'equivalente morale della guerra che stiamo cercando. Non potrebbe forse essere la povertà liberamente accettata la « vita forte », senza la necessità di opprimere popoli più deboli?

Invero la povertà è la vita forte, — senza distintivi di ottone, senza uniformi, senza isterici applausi popolari, senza menzogne e senza circonlocuzioni; e quando si vede in qual modo la caccia alla ricchezza entri come ideale nel midollo delle ossa della nostra generazione, ci domandiamo se una reviviscenza dell'opinione che la povertà è una vocazione religiosa, utile, non possa

---

(1) C. V. B. K., *Friedens und Kriegs-moral der Heere*. Cit, in HAMON, *Psychologie du militaire professionnel*, 1895, pag. XII.

essere quella « trasformazione » del coraggio miiltare e quella riforma spirituale di cui il nostro tempo ha un così grande bisogno.

Fra gli Anglo-Sassoni specialmente devono essere cantati i pregi della povertà. Noi ci siamo abituati a temere la povertà come un flagello. Noi sprezziamo l'individuo che elegge di essere povero per semplificare e salvare la sua vita interiore. Se non riesce ad andare al passo cogli altri nella vita di far quattrini, lo riteniamo inetto e privo di ambizione. Noi abbiamo perduto perfino la possibilità di immaginare che cosa potesse significare l'antica idealizzazione della povertà, la liberazione da ogni legame materiale, l'anima senza ritegni, la virile indifferenza, il farsi la strada non per ciò che si ha, ma per ciò che si è o si fa, il diritto di cacciare da sè la vita senza responsabilità, in qualunque momento, — l'atteggiamento più atletico, in breve, la forma della lotta morale. Quando noi delle cosidette alte classi sociali siamo feriti, come nessun uomo nella storia fu mai, per la deformità e la durezza materiale; quando noi rimandiamo il matrimonio a quando potremo rendere artistica la nostra casa; e rabbrividiamo al pensiero di avere un figliuolo che non avrà un conto corrente alla banca o che sarà obbligato al lavoro manuale, è gran tempo perchè gli uomini che pensano protestino contro una condizione della opinione così poco virile, così irreligiosa.

Vero è che la ricchezza, in quanto concede tempo pei fini ideali e permette di esercitare le ideali energie, è migliore della povertà e merita di essere preferita. Ma questo avviene in un certo numero soltanto di casi reali. Altrove il desiderio di guadagnare del denaro e la paura di perderne sono ciò che maggiormente alimenta la codardia, e diffonde la corruzione. Esistono migliaia di combinazioni in cui un uomo legato dalla ricchezza è necessariamente uno schiavo, mentre un uomo per la cui povertà non ha terrori diventa un uomo libero. Pensate alla forza che ci conferirebbe l'indifferenza personale rispetto alla povertà, quando fossimo ligi a cause antipopolari. Non saremmo più costretti a starcene zitti, nè a temere di dare il nostro voto rivoluzionario o riformista. I nostri titoli potrebbero ribassare sul mercato, le nostre speranze di promozione svanire, i nostri salari ridursi a nulla, chiudersi le porte del nostro *club* per tutta la nostra vita: eppure manterremmo imperturbabile la fede nello spirito, ed il nostro esempio servirebbe a rendere libera la nostra generazione. La nostra causa man-

cherebbe di fondi, ma noi, servitori di essa, saremmo potenti in quanto personalmente ci accontentattismo della nostra povertà.

Io raccomando questo argomento alla vostra seria considerazione perchè è indubitato che l'eccessiva paura della povertà nelle classi più elevate è la peggiore malattia morale di cui soffra la nostra civiltà.

Ho detto dunque tutto quanto era utile che dicessi intorno ai diversi frutti della religione quali si manifestano nella vita santificata, per cui mi riassumerò in breve, per passare quindi alle conclusioni più generali.

La nostra domanda, voi lo ricorderete, verteva su questo: La religione viene comprovata abbastanza dai suoi frutti, quali si manifestano in quel tipo di carattere che abbiamo chiamato « santo »? I singoli attributi della santità possono, è vero, essere doni del temperamento quali si possono trovare in individui non-religiosi. Il gruppo complessivo di essi, però, forma un composto che, come tale, è di natura essenzialmente religiosa, perchè sembra che esso proceda dal senso divino come da un centro psicologico suo proprio. Chiunque possegga fortemente tale senso, arriva naturalmente a pensare che le particolarità più minute di questo mondo ripetono una significazione infinita del fatto di essere in relazione con un invisibile ordine divino. Il pensiero di un ordine siffatto gli conferisce una denominazione superiore di felicità, ed una fermezza di animo colla quale nessun'altra può paragonarsi. Nelle relazioni sociali esso è di un'utilità esemplare; esso abbonda in impulsi ad aiutare altrui, questo suo aiuto è di ordine interiore non meno che esteriore perchè la sua simpatia si volge all'anima non meno che ai corpi; e vi risveglia facoltà insospettate. Invece di localizzare la felicità là dove la pone l'uomo comune, nel benessere, egli la pone in un eccitamento interiore di natura più elevata, che trasforma le cause di malessere in sorgenti di gioia, annullando l'infelicità. Così egli non volge le spalle ad alcun dovere, per quanto ingrato; e quando noi abbiamo bisogno di assistenza e di conforto, possiamo fare assegnamento sul Santo più sicuramente che non possiamo contare su qualunque altra persona. Infine, la sua mentalità umile e le sue tendenze ascetiche lo salvano dalle pettegole pretese personali, che per solito ostruiscono i nostri ordinati rapporti sociali, e la sua purità ci garantisce in lui un uomo

integro come compagno. Felicità, purezza, carità, pazienza, severità con se stesso, — sono qualità splendide, e fra tutti gli uomini il Santo ce le presenta nella misura più completa possibile.

Ma, come vedremo, tutte queste cose riunite non rendono i santi infallibili. Quando le loro capacità intellettuali sono ristrette, essi precipitano in ogni sorta di santi eccessi: fanatismo e assorbimento teopatico, auto-tortura, intolleranza, scrupolosità, puerile credulità, e incapacità morbosa di affrontare la vita comune. Per la stessa intensità della sua fede nei mediocri e meschini ideali con cui lo ispira un intelletto inferiore, un santo può essere anche più discutibile e condannabile di quanto non sarebbe un uomo ordinario superficiale e carnale, nelle medesime circostanze. Noi dobbiamo giudicarlo, non sentimentalmente soltanto, o come uomo isolato, ma servendoci dei nostri propri criteri intellettuali, ponendolo nel suo ambiente, valutandone intera la funzione.

Ora, a riguardo dei criteri intellettuali, noi dobbiamo metterci bene in mente che è ingiusto, quando siamo in presenza di una certa ristrettezza mentale, di imputarla sempre all'individuo come un vizio, perchè nelle materie religiose o teologiche egli probabilmente trae la propria ristrettezza dalla propria generazione. Inoltre non dobbiamo confondere i tratti essenziali della santità. quali sono quelle passioni generali di cui ho già parlato, colle accidentalità di essa, le quali sono le determinanti speciali di queste passioni in un dato momento storico. Quanto a tali determinazioni i santi saranno per solito fedeli agli idoli contemporanei delle loro tribù. Rifugiarsi in un monastero era nella età di mezzo un idolo delle tribù, quanto lo è oggi il prestare mano all'opera del mondo. San Francesco o San Bernardo, se vivessero oggi, condurrebbero indubbiamente pur sempre in qualche modo una vita consacrata, ma è altrettanto certo che non si dirigerebbero verso il ritiro monastico. L'animosità che ci muove per queste o per quelle manifestazioni storiche, non ci deve spingere ad abbandonare impulsi santificanti, nella loro natura essenziale, alle tenere grazie di critici ostili.

Il critico più ostile di tali impulsi che io conosca è Federico Nietzsche. Egli li contrappone alle passioni del mondo quali le troviamo incarnate nella rapace aggressività del carattere del militare, e completamente a vantaggio di questo. Il vostro Santo-nato, bisogna confessarlo, ha in sè qualche cosa che bene spesso muove lo

stomaco dell'uomo ordinario. vale quindi la pena di prendere in un esame un po' più minuto il contrasto in parola.

Il disprezzo per la natura del Santo sembra essere un aspetto negativo dell'istinto biologicamente utile di adorare i dominatori e i condottieri, e di glorificare il capo della tribù. Il capo è il tiranno potenziale, se non è quello reale; è l'uomo di preda dominatore e possente. Noi confessiamo la nostra inferiorità e strisciamo davanti a lui. Noi impallidiamo al lampeggiare del suo sguardo, e nello stesso tempo siamo orgogliosi di appartenere ad un così terribile padrone. Un tale istintivo culto degli eroi, si ammette dev'essere stato indispensabile nella vita primitiva delle tribù. Nelle guerre senza fine di quei tempi i condottieri erano assolutamente indispensabili perchè la tribù sopravvivesse. Se vi furono tribù che non ebbero dei condottieri, esse non devono aver lasciata alcuna discendenza per narrarne il fato. I condottieri ebbero sempre coscienze integre, perchè la coscienza si fondeva in essi colla volontà, e coloro che ne guardavano il viso erano non meno colpiti di meraviglia vedendoli liberi da ogni freno interiore, quanto il terrore all'energia delle loro gesta esterne.

Confrontati con questi animali da preda dal becco possente e dagli artigli rapaci, i Santi sono miti erbivori, innocui abitanti del pollaio. Vi sono Santi la cui barba voi potete, se mai ve ne venisse voglia, tirare impunemente. Un simile uomo non risveglia alcun sussulto di meraviglia velato di terrore; la sua coscienza è piena di scrupoli e di riprese, ed egli non ci stupisce nè per la sua libertà interiore, nè per la sua potenza esteriore; ed a meno che egli non trovi in noi una facoltà di ammirazione completamente differente a cui possa rivolgersi, è atto a vedersi trattato da noi con compassione e disprezzo.

Nel fatto, egli fa veramente appello ad una qualità differente. Si applica alla natura umana la vecchia favola del vento, il sole ed il viandante. I due sessi personificano il contrasto. La donna ama ed ammira l'uomo quanto più violento e tempestoso egli si dimostra, ed il mondo deifica i suoi dominatori, tanto più quando si mostrano pieni di una volontà tenace ed inesplicabile. Ma a sua volta la donna soggioga pel mistero della dolcezza nella beltà, ed il Santo ha sempre incantato il mondo per qualche cosa di simile. L'umanità è suscettibile e suggestibile in direzioni opposte, ed incessante è la rivalità delle influenze diverse. L'ideale santo e quello

mondano mantengono la loro contesa nella letteratura quanto nella vita reale.

Per Nietzsche il Santo non rappresenta altro che servilismo e schiavitù. Egli è l'invalido sofisticato, il degenerato tipo, l'uomo dalla vitalità insufficente. Se egli prevalesse, il tipo umano sarebbe in pericolo.

« I malati sono il maggior pericolo per i sani. I più deboli, non i più forti sono la rovina dei forti. Non è la *paura* del nostro simile che noi vorremmo vedere diminuita; perchè la paura eccita coloro che sono forti a divenire terribili alla loro volta, e conserva così il tipo umano che rappresenta lo sforzo e la riuscita. Ciò che dobbiamo temere più di ogni altra disgrazia non è la paura, ma bensì il grande disgusto, non la paura, ma piuttosto l'eccesso di pietà, il disgusto e la pietà per i nostri simili.

... I tipi *morbosi* costituiscono il nostro maggiore pericolo — non gli uomini « cattivi », non gli esseri di preda. Coloro che sono nati male, i mal riusciti, i *ratés* — quelli sono i *più deboli*, che minano la vitalità della razza, avvelenano la fiducia che abbiamo nella vita, mettendo in pericolo l'umanità. Ogni loro sguardo è un sospiro — « Potessi io essere qualchecos'altro! Sono malato e stanco di ciò che sono! ». In questa palude del disprezzo di sè, egli, alga velenosa, prospera, e tutto è così piccolo, così nascosto, così disonesto, così dolcemente putrido! Qua brulicano i vermi della sensitività e del risentimento; qua l'aria ha un lezzo odioso di segretezza, di ciò che non si deve sapere; qui si tesse senza fine la rete delle più basse cospirazioni, le cospirazioni di coloro che soffrono, contro coloro che riescono vittoriosi: qui si odia persino l'aspetto dei vittoriosi, — come se la salute, il successo, la forza, il valore ed il senso di potere fossero in se stesse cose viziose per le quali si dovessero fare le maggiori espiazioni. Oh, come amerebbero costoro di poter infliggere essi stessi l'espiazione, come agognerebbero ad essere carnefici! E pur tuttavia la loro doppiezza mai non confessa che il loro odio sia un odio » (1).

L'antipatia del povero Nietzsche è essa stessa abbastanza morbosetta, ma lo cito perchè esprime con forza il secolare dissidio fra i due ideali. L'« uomo forte » dal temperamento carnivoro, il maschio adulto e cannibale, non sa vedere altro che mollezza e morbosità nella gentilezza e nell'austerità del Santo, e lo guarda con assoluto disprezzo. Tutta la contesa si volge essenzialmente su due cardini: Deve il mondo visibile o quello invisibile costituire

---

(1) *Zur Genealogie der Moral.* Dritte Abhandlung, § 14.

la nostra sfera principale di adattamento? e i nostri mezzi di adattamento in questo mondo visibile debbono essere l'aggressività o la non-resistenza? La questione è seria. In un certo senso e ad un certo grado entrambi i mondi debbono essere riconosciuti e presi in considerazione, e nel mondo visibile sono necessarie tanto l'aggressività quanto la non-resistenza. È una questione di misura, di più o di meno. È più ideale il tipo del santo o quello dell'uomo forte?

Si è spesso supposto, e credo che anche ora molti lo suppongano, che non possa esistere che un solo tipo intrinsecamente ideale di carattere umano. Un dato genere di uomo, si pensa, deve essere il miglior uomo assolutamente e fatta astrazione dall'utilità della sua funzione, da considerazioni economiche. Il tipo del Santo come quello del gentiluomo o del cavaliere sono stati sempre sostenitori opposti di questa idealità assoluta, mentre nell'ideale degli ordini religiosi militari i due tipi erano in certo qual modo confusi. Secondo la filosofia empirica, però, tutti gli ideali sono cose relative. Sarebbe assurdo, per esempio, pretendere una definizione del « cavallo ideale », finchè permangano come tante differenziazioni indispensabili della funzione equina i cavalli da baroccio e quelli da corsa, quelli che portano i bambini e quelli che servono nella cavalleria pesante e nell'artiglieria. Potreste prendere quel cavallo che è buono a tutti gli usi come compromesso, ma esso si dimostrerà inferiore ad ogni altro cavallo di un tipo più specializzato per ognuno degli scopi particolari. Non dobbiamo dimenticare ciò quando, discutendo della santità di vita, ci siamo chiesti se essa non sia un tipo ideale di umanità. Dobbiamo provarlo mediante le sue relazioni economiche.

Credo che il metodo che Spencer adotta nei suoi ''*Data of Ethics*'' possa aiutarci a fissare la nostra opinione. L'idealità nella condotta è assolutamente una questione di adattamento. Una società in cui tutti fossero costantemente aggressivi finirebbe per distruggersi a forza di confricazioni interiori; ed in una società in cui alcuni sono aggressivi, altri debbono credere, se si vuole che vi sussista un ordine qualsiasi. Tale è la costituzione presente della società, ed è a questa miscela che noi dobbiamo parte delle nostre benedizioni. I membri aggressivi della società, però, tendono continuamente a divenire sgherri, predoni, truffatori; e nessuno può credere che uno stato di cose come quello in cui ora viviamo rap-

presenti l'età dell'oro. È intanto del tutto possibile concepire una società immaginaria in cui non vi fosse alcuna aggressività, ma soltanto simpatia e giustizia, — qualunque piccola comunità di veri amici ci dà ora un esempio di una società siffatta. Considerata astrattamente, una società simile impiantata su larga scala rappresenterebbe l'età dell'oro, perchè vi potrebbe prendere forma ogni buona cosa senza perdite dovute a frizioni. E per una società simile il Santo sarebbe perfettamente adatto. I suoi pacifici richiami sarebbero efficaci sui suoi compagni, nè vi sarebbe alcuno che approfittasse della sua non-resistenza. In astratto il Santo è dunque un tipo di uomo superiore al tipo dell'« uomo forte », essendo adatto alla più alta società che sia possibile di concepire, sia questa società concretamente possibile o meno. L'uomo forte tenderebbe immediatamente, colla sua sola presenza, a far deteriorare quella società. Egli diverrebbe inferiore in ogni cosa, salvo una certa specie di eccitamento bellicoso, caro agli uomini quali attualmente esistono.

Ma se dal problema astratto ci volgiamo alla situazione reale, troviamo che il Santo come individuo può essere bene o male adatto a seconda di circostanze particolari. Non esiste, in breve, alcunchè di assoluto nell'eccellenza della Santità. È necessario confessare che, per ciò che riguarda questo mondo, quegli che vuol fare completamente il santo lo fa a suo rischio e pericolo. Se egli non è uomo sufficentemente grande, può apparire più insignificante e di minor valore, data la sua santità, che se fosse rimasto un uomo del mondo ordinario (1). E perciò raramente la religione è stata presa così radicalmente nel nostro mondo occidentale che i devoti non potessero mescolarsi con qualche temperamento mondano. Essa ha sempre trovato uomini buoni che erano disposti a seguirne il maggior numero di impulsi, ma che si arrestavano tosto quando si arrivava alla non-resistenza. Cristo stesso era violento all'occasione. I Cromwell, gli Stonevall, i Gordon mostrano che anche i Cristiani possono essere uomini forti.

---

(1) Tutti noi conosciamo dei santi *insipidi,* i quali ci ispirano una singolare avversione. Confrontando però i santi cogli uomini forti, dobbiamo scegliere individui che si trovino al medesimo livello intellettualmente. L'uomo forte stupido è analogo nella sua sfera al santo stupido, è l'« *Apache* » dei boulevards parigini, il barabba, il teppista. È certo che anche a questo livello il Santo conserva una certa superiorità.

In qual modo può essere il successo commisurato, quando gli ambienti sono così molteplici e vi sono maniere così diverse di considerare l'adattamento? Esso non può venire misurato *assolutamente*; il verdetto varierà secondo il punto di vista che si adotterà. Dal punto di vista biologico San Paolo non riuscì perchè fu decapitato. Eppure egli fu magnificamente adatto al maggior quadro della storia; ed in quanto l'esempio di ogni santo è un lievito di rettitudine nel mondo, e lo attrae nella direzione di abitudini più diffuse e prevalenti di santità, egli è un successo, qualunque siano le sue immediate disgrazie personali. I più grandi santi, gli eroi spirituali che ognuno riconosce, come Francesco, e Bernardo, e Lutero, e Loyola, e Wesley, e Channing, e Moody, e Gratry, e Philipp Brooks, e Agnese Jones, e Margherita Hallahan, e Dora Pattison, rappresentano dei successi fin da principio. Essi compaiono, e ogni questione svanisce: chiunque ne riconosce la forza e la statura. Il loro senso del mistero nelle cose, la loro passione, la loro bontà si irradiano da loro e dilatano la loro figura mentre ne addolciscono i contorni. Essi sono come pitture con un'atmosfera ed uno sfondo; e, posti presso di loro, gli uomini forti di questo mondo appaiono soltanto secchi come bastoni, duri e aridi come un ammasso di pietre e di rottami.

In modo generale, quindi, ed « in complesso » il nostro abbandonare i criteri teologici e la nostra critica della religione sulla base del senso comune pratico e del metodo empirico la lasciano in possesso della sua torreggiante posizione nella Storia. Economicamente, il gruppo delle qualità proprie della santità è indispensabile per la fortuna del mondo. I grandi santi sono successi immediati; i santi minori sono almeno araldi e precursori, e possono essere ancora un lievito di un ordine mondano migliore. Cerchiamo adunque di essere santi, se possiamo, qualunque sia la nostra riuscita visibile e temporale. Ma nella casa del Padre nostro sono numerose le stanze, e tocca a ciascuno di noi cercare di scoprire per se stesso quella specie di religione e quella somma di santità che meglio si accordi con ciò che egli crede essere la sua forza, e sente essere la sua missione e la sua vocazione più vera. Nessuna riuscita può garantirsi, nessun ordine definito potremo offrire agli individui, fintanto che seguiremo i metodi della filosofia empirica.

Questa è per ora la mia conclusione. So che in alcune delle vostre menti essa lascerà come un senso di meraviglia che un simi-

le metodo abbia potuto applicarsi ad un tale soggetto, e questo malgrado tutte le osservazioni che ho fatto sull'empiricismo all'inizio della Conferenza XIII[a]. Come mai, direte voi, può la religione, la quale crede a due mondi e ad un ordine invisibile, essere stimata per l'adattamento dei suoi frutti all'ordine di questo mondo soltanto? È la sua *verità*, sostenete, non la sua utilità, ciò da cui deve dipendere la nostra risposta. Se la religione è vera, i suoi frutti sono buoni, anche se dovessero dimostrarsi uniformemente male adatti e pieni soltanto di dolore. Si torna quindi indietro, alla questione della verità della teologia. Le nuvole inevitabilmente si addensano sopra di noi e non possiamo sfuggire alle considerazioni teoretiche. Propongo quindi che in qualche modo affrontiamo tale responsabilità. Le persone religiose hanno spesso, per quanto senza uniformità, sostenuto di vedere la verità in una maniera particolare. Questa maniera è nota sotto il nome di Misticismo. Per conseguenza passerò a trattare con qualche larghezza dei fenomeni mistici, dopo di che, per quanto più in breve, prenderò in esame la filosofia religiosa.

Conferenze XVI e XVII

MISTICISMO

Più e più volte in queste Conferenze mi è avvenuto di sollevare delle questioni, e poi lasciarle sospese ed incomplete pel momento in cui saremmo arrivati a trattare del Misticismo. Qualcuno di voi, forse, avrà sorriso notando questi successivi rinvii. Ma è giunta finalmente l'ora in cui si deve guardare faccia a faccia il misticismo con tutta serietà, e riannodare così tutti i fili dispersi. Si può a buon diritto dire, credo che l'esperienza religiosa personale ha la sua radice ed il suo centro negli stati mistici della coscienza; quindi per noi, che in queste Conferenze stiamo considerando l'esperienza personale come soggetto esclusivo del nostro studio, tali stati di coscienza debbono formare il capitolo vitale da cui gli altri debbono trarre la loro luce. Se il mio modo di trattare gli stati mistici getterà sull'argomento più luce o più ombra io non so, perchè la mia particolare costituzione mi vieta quasi completamente di gioire di questi stati e non ne posso quindi parlare che di seconda mano. Ma se anche sono costretto a considerare il soggetto da un punto di vista così esterno, sarò oggettivo e reattivo quanto più mi sarà possibile; e penso che riuscirò almeno a convincervi della realtà degli stati in questione e dell' importanza precipua della loro funzione.

Anzitutto, quindi, io chiederò: Che cosa significa l'espressione « stati mistici di coscienza »? Come possiamo differenziare gli stati mistici dagli altri stati?

Le parole « misticismo » e « mistico » vengono adoperate spes-

so come termini di semplice discredito, per diminuire l'importanza di un'opinione che per noi sia indeterminata, vacua, sentimentale, e non abbia base alcuna nei fatti nè nella logica. Per alcuni scrittori è un « mistico » qualunque persona che creda alla trasmissione del pensiero e agli spiriti. Adoperata a questo modo, la parola non ha molto valore: sono troppi i suoi sinonimi meno ambigui. Perciò, per renderla più utile col delimitarne il senso, farò ciò che feci a proposito della parola « religione », proponendovi semplicemente quattro segni che, quando sono presentati da un'esperienza, giustifichino l'uso della parola « mistica » a suo riguardo, pei fini almeno di queste Conferenze. A questo modo eviteremo le logomachie e le recriminazioni che generalmente accompagnano l'uso di quella parola.

1. *Ineffabilità.* — Il più ovvio dei segni per cui io classifico come mistico uno stato mentale, è un segno negativo. Colui che lo prova afferma immediatamente che questo stato non potrebbe trovare alcuna espressione, che non se ne può manifestare a parole il contenuto. Ne consegue che la sua qualità dev'essere direttamente sperimentata; non può essere comunicata nè trasferita ad altri. Per questa loro particolarità gli stati mistici sono molto più simili a stati sentimentali che a stati intellettuali. Nessuno può spiegare ad un altro, che non abbia provato un certo sentimento, in che cosa consista la qualità od il valore di esso. È necessario avere orecchio musicale per apprezzare e conoscere il valore di una sinfonia; bisogna essere stati innamorati per comprendere lo stato mentale di un amante. Mancando di cuore o di orecchio, noi non possiamo interpretare giustamente il musicista o l'innamorato, anzi possiamo essere disposti a considerarli come deboli di mente o come personaggi assurdi. Il mistico trova appunto che, di fronte a ciò che egli prova, la maggior parte di noi è assolutamente incompetente a giudicare.

2. *Qualità noetica.* — Per quanto siano tanto simili a stati sentimentali, gli stati mistici dànno alla persona che li prova l'impressione di essere anche stati di conoscenza. Essi sono stati di visione per entro a recessi intimi della verità, i quali non possono venire scandagliati dall'intelletto discorsivo. Sono illuminazioni, rivelazioni piene di significazione e di importanza, sebbene rimangano inarticolate; e in generale recano con sè un curioso senso di autorità pel tempo successivo.

Questi due caratteri basteranno a legittimare per qualunque stato l'epiteto di mistico, nel senso in cui io mi servo di questa parola. Due altre qualità meno rilevanti vi si trovano pure di solito.

3. *Transitorietà.* — Gli stati mistici non possono durare a lungo. Eccetto in alcuni rari esempi, una mezz'ora, al massimo un'ora o due, sembrano essere i limiti oltre i quali essi vaniscono alla luce comune del giorno. Spesso, quando sono svaniti, la loro qualità può essere riprodotta solo imperfettamente nella memoria; se si ripresentano però, vengono riconosciuti; e da una volta all'altra in cui si presentano sono atti a mostrare, per l'impressione che dànno, un continuato arricchimento, un aumento di importanza.

4. *Passività.* — Sebbene l'insorgere di stati mistici possa venire facilitato da preliminari operazioni volontarie, come per esempio mediante il fissare dell'attenzione, l'assoggettarsi a certe pratiche corporali, o con altri modi che i manuali del misticismo prescrivono; tuttavia, quando tale specie caratteristica di coscienza si è imposta una volta, il mistico sente come se la sua propria volontà si fosse annullata e talvolta perfino come se egli fosse afferrato e tenuto saldamente da qualche forza superiore. Quest'ultima particolarità collega gli stati mistici con certi fenomeni ben definiti delle personalità secondarie o alternanti, quali la parola profetica, la scrittura automatica, e lo stato di estasi medianica. Però, quando queste ultime condizioni sono ben pronunciate, può darsi che non vi sia alcun ricordo del fenomeno, allo stesso modo che questo può non avere alcun significato per la vita interiore abituale del soggetto, nella quale esso costituisce, per così dire, una semplice parentesi. Gli stati mistici, strettamente intesi, non sono mai semplicemente interruttivi. Permane sempre una certa memoria del loro contenuto, come un senso profondo della loro importanza. Essi modificano la vita interiore del soggetto dall'una all'altra delle loro apparizioni. Però, le divisioni nette in questo campo sono difficili da fare, e noi vi troviamo tutte le specie di gradazioni e di miscele.

Queste quattro caratteristiche bastano a delimitare un gruppo di stati di coscienza abbastanza particolare per meritare un nome speciale e per reclamare uno studio accurato. Chiamiamolo dunque il gruppo del misticismo.

Il nostro passo successivo dovrà cercare di rendercene familiare qualche esempio tipico. I mistici professionali nel fiore del

loro sviluppo hanno spesso organizzato laboriosamente delle esperienze ed una filosofia su di esse fondata. Ma voi ricorderete ciò che io dissi nella mia prima Conferenza: i fenomeni sono compresi nel modo migliore quando vengono posti entro la loro serie, studiati nei loro germi e nella loro decadenza per eccesso di maturità, e posti in rapporto colle forme esagerate o degenerate. La serie delle esperienze mistiche è amplissima, e di gran lunga troppo vasta per noi, perchè possiamo percorrerla tutta nel tempo che abbiamo a nostra disposizione. Pur tuttavia, il metodo dello studio seriale è così essenziale per la interpretazione loro, che se desideriamo realmente di arrivare a concludere qualchecosa dobbiamo servircene. Comincerò, quindi, coi fenomeni che non hanno alcuno speciale significato religioso, per finire con quelli in cui le pretese religiose sono estreme.

Il rudimento più semplice dell'esperienza mistica sembrerebbe essere quello per cui pare di penetrare nel più intimo senso di una massima o di una formola che per caso ci passi dinanzi a volo. Ho sentito ripetere ciò tutta la vita, esclamiamo, ma prima d'ora non ne ho realizzato mai tutto il significato! « Quando un monaco » racconta Lutero, « un giorno ripetè le parole del *Credo* — "Credo nella remissione dei peccati" — io vidi la Scrittura in una luce completamente nuova: ed immediatamente sentii come di essere rinato. Era come se avessi veduto spalancata dinanzi a me la porta del Paradiso ». Questo senso di un significato più profondo non si limita alle proposizioni razionali. Singole parole (1) o combinazioni di parole, effetti di luce sulla campagna o sul mare, odori, suoni musicali, qualunque cosa può determinare quel senso, purchè la mente sia intonata. La maggior parte di noi può rammentare il potere stranamente emozionale di alcuni passi di certi poemi che abbiamo letti da giovani, quasi fossero parti irrazionali attra-

(1) « Mesopotamia » è l'esempio comico più tipico. — Una eccellente vecchia signora tedesca che aveva viaggiato ai suoi giorni, soleva descrivermi il suo *Sehnsucht* di poter visitare finalmente « Philadelphia » il cui nome meraviglioso aveva dominato sempre la sua immaginazione. Il Dott. John Foster ci dice che « singole parole (come Calcedonia), o i nomi degli antichi eroi » esercitavano su di lui un fascino potente. Un tempo la parola « eremita » bastava per mandarlo in estasi. Le parole « boschi e foreste » producevano in lui le più vive emozioni. *Foster's Life*, by RYLAND, New York, 1846, pag. 3.

verso le quali il mistero dell'esistenza, la brutalità e lo spasimo della vita si insinuavano nei nostri cuori, ferendoli. Le parole sono divenute forse ora per noi semplici, superficiali, glabre; ma la poesia lirica e la musica vivono ed hanno valore soltanto in quanto suscitano queste vaghe visioni di una vita che si continua colla nostra, che ne accenna e ne invita, ma sempre sfugge al nostro inseguimento. Noi siamo vivi o morti all'eterno messaggio intimo delle arti, a seconda che conserviamo o abbiamo perduto questa mistica suscettività.

Un passo ancora più avanzato lungo la mistica scala, lo si ritrova in un fenomeno estremamente frequente, in quel senso improvviso, cioè, che talvolta ci pervade, di « esserci trovati già prima », in qualche momento indefinito del passato, precisamente in quel luogo, con quelle persone, mentre dicevamo le stesse cose. Come Tennyson dice:

« Moreover, something is or seems,
That touches me with mystic gleams,
Like glimpses of forgotten dreams.
« Of something felt, like something here;
Of something done, I know not where;
Such as no language may declare » (1).

Sir James Crichton-Browne ha chiamato « stati di fantasticheria » (*dreamy states*) queste invasioni improvvise di una co-

---

(1) *The two voices*. In una lettera a B. P. Blood, Tennyson riferisce di sè nel modo seguente: « Gli anestetizzanti non mi hanno mai data alcuna rivelazione, ma spesso invece una specie di sogno in istato di veglia, — adopero questa espressione non avendone una migliore, — già fino dalla giovinezza, quando mi trovavo ben solo. Mi capitava questo specie se andavo ripetendo in silenzio il mio nome, ed in un istante, all'improvviso, come se uscisse dall'intensità della coscienza dell'individualità, l'individualità stessa sembrava dissolversi e scomparire in un essere senza confini, e questo non era uno stato confuso, ma il più chiaro, il più certo fra i certissimi, per quanto assolutamente inesprimibile, — in cui la morte era un'impossibilità quasi risibile, — sembrando la perdita dell'individualità non una estinzione, ma la sola vera vita. Mi vergogno di questa pallida descrizione. Ma ho già detto che questa condizione è inesprimibile! ».

Il Prof. Tyndall, in una lettera, richiama questa citazione di Tennyson e scrive: « Per Dio onnipotente! ma non c'è dubbio, non si tratta di un'estasi nebulosa, ma di una condizione di meraviglia trascendentale, associata ad una lucidità mentale assoluta ». *Memoires of Alfred Tennyson*, II.

scienza vagamente reminiscente (1). Essi portano con sè un senso del mistero e della metafisica dualità delle cose, la sensazione di un allargarsi della percezione, che sembra imminente ma che non si completa mai. Secondo il Dr. Crichton-Browne essi si ricollegano a quello smarrimento, a quella disperazione della coscienza che talvolta precede gli attacchi epilettici. Io penso che questo dotto alienista si faccia un concetto un po' troppo assurdamente allarmista di un fenomeno per sè insignificante. Egli persegue il fenomeno lungo la scala discendente fino alla pazzia; il nostro cammino, invece, segue principalmente la scala ascendente. La divergenza dimostra quanto sia importante il non trascurare alcuna parte delle connessioni di un fenomeno, perchè lo facciamo apparire ammirabile o spaventoso a seconda del contesto entro cui lo consideriamo.

A maggiore profondità di coscienza mistica si giunge in altri stati di fantasticheria. Sentimenti quali quelli che Charles Kingsley descrive, sono senza dubbio tutt'altro che peregrini, specialmente in gioventù:

« Quando cammino pei campi, mi sento di tempo in tempo oppresso da un intimo sentimento che ogni cosa che io vedo abbia un significato, che solo bisogna sapere intendere. Questo sentimento di essere circondati da verità che non so raggiungere diviene talvolta un terrore indescrivibile... Non avete voi mai avvertito che la vostra anima reale sfuggisse completamente alla vostra visione mentale, tranne che in pochi momenti sacri? » (2).

Uno stato molto più estremo di coscienza mistica è descritto da J. A. Symonds; e probabilmente molte più persone di quante noi supponiamo potrebbero fornire esempi analoghi, interrogando la propria esperienza:

« Improvvisamente », scrive Symonds, « in chiesa, in qualche comitiva, o quando stavo leggendo, e sempre, credo, quando i miei muscoli erano in riposo, io sentivo l'avvicinarsi dell'estro. Irresistibilmente esso

---

(1) In *The Lancet*, July 6 e 13, 1895; ristampata come Conferenza di Cavendish: « Sugli stati sognanti », London, Baillière, 1895. Sono fatti che hanno risvegliato grandi discussioni fra i psicologi negli ultimi tempi. Cfr. BERNARD LEROY, *L'illusion de la fausse reconnaissance*, Paris, 1898.

(2) *Charles Kingsley's Life*, I, 55, citato da INGE, *Christian Mysticism*, London, 1899, pag. 341.

si impadroniva della mia mente e del mio volere, durava un tempo che mi sembrava un'eternità, e scompariva in una serie di sensazioni rapide, le quali ricordavano il vanire dell'influenza di un narcotico. Una delle ragioni per cui non amavo questa sorta di estasi, si è che non potevo descriverla a me stesso. Neppure ora so trovar parole capaci di spiegarla in un modo intellibigile. Essa consisteva in una scomparsa graduale, ma rapidamente progressiva, dello spazio, del tempo e delle sensazioni e degli innumeri fattori dell'esperienza, i quali sembrano caratterizzare ciò che ci compiacciamo di chiamare il nostro Io. Nella proporzione in cui queste condizioni della coscienza ordinaria venivano sottratte, acquistava intensità il senso di una coscienza sottoposta e essenziale. Infine, altro non rimaneva all'infuori di un Io puro, assoluto ed astratto. L'universo rimaneva senza forma e privo di contenuto. Ma l'Io persisteva, formidabile nella sua vivida acutezza, pervaso dal dubbio più pungente circa la realtà, pronto, a quanto sembrava, a vedere l'esistenza rompersi, come si rompe scoppiando una bolla di sapone. E poi? L'apprensione della dissoluzione imminente, la cupa convinzione che questa condizione era l'ultimo stato dell'Io cosciente, il senso di aver seguito l'ultimo filo dell'essere fino all'orlo dell'abisso, e di essere arrivato alla dimostrazione dell'eterna Maya o illusione, mi eccitava o sembrava eccitarmi di nuovo. Il ritorno alle condizioni ordinarie delle esistenza senziente cominciava col ripristinarsi della sensibilità tattile, poi seguiva con l'influenza graduale ma rapida delle impressioni famigliari e degli interessi d'ogni giorno. Infine mi sentivo una volta ancora un essere umano; e sebbene rimanesse assoluto il problema di ciò che si intende per vita, io mi sentivo pieno di gratitudine per questo ritorno dall'abisso — per questa liberazione da una iniziazione così terribile ai misteri dello scetticismo.

« Questa estasi si ripresentò con una frequenza sempre minore, fino ai miei ventotto anni. Essa contribuì ad imprimere sulla mia natura in sviluppo l'irrealtà di fantasma di tutte le circostanze che contribuiscono ad una coscienza puramente fenomenica. Spesso io mi sono interrogato con angoscia, risvegliandomi da quella condizione informe di essere nudo e acutamente senziente, « Qual'è l'irrealtà? » — l'estasi di un Io strano, vacuo, apprensivo, scettico, da cui esco in questo momento, oppure questi fenomeni e queste abitudini circostanti che avvolgono quell'Io interiore, costituiscono un Io di convenzionalità carnale? Poi, sono forse gli uomini i fattori di qualche sogno, di cui l'insostanzialità di sogno essi comprendono solo in quei momenti così critici? » (1).

---

(1) H. F. Brown, *J. A. Symonds, a Biography*, London, 1895, pag. 29-31, abbreviato.

In un racconto di questo genere vi è certamente qualche cosa che ha del patologico (1). Un passo ulteriore negli stati mistici ci introduce nel regno che l'opinione pubblica e la filosofia etica hanno proclamato da tempo come patologico, sebbene la pratica privata e certi lampi lirici di poesia sembrino confermarne l'idealità. Accenno alla coscienza prodotta dagli inebrianti e dagli anestetizzanti, e specialmente dall'alcool. Il potere che l'alcool esercita sull'umanità è dovuto senza dubbio alla sua qualità di stimolare le facoltà mistiche della natura umana, generalmente piegata al suolo dai gelidi fatti e dall'arido criticismo delle ore di sobrietà. La sobrietà diminuisce le cose, discrimina, dice « No! »; l'ebrezza dilata, unisce, dice « Sì! ». Questa è realmente la grande eccitatrice della funzione del « Sì! » nell'uomo. Essa porta il suo devoto dalla fredda periferia delle cose al loro centro raggiante. Essa lo unifica per un istante colla verità. Non è per un semplice pervertimento che gli uomini la perseguono. Per il povero, per l'illetterato essa tiene il posto dei concerti sinfonici e della letteratura; ed è parte di quel più profondo mistero, di quella tragedia della vita per cui fiochi barlumi di ciò che tutti riconosciamo come eccellente debbono essere concessi ai più fra noi solo nelle fasi incipienti e fuggevoli di ciò che nella sua totalità è un degradante veleno. La coscienza ebbra è una parte della coscienza mistica e la nostra opinione totale di essa deve trovare il suo posto nell'opinione che abbiamo di quel più vasto insieme.

Il perossido d'azoto e l'etere, ma specialmente il primo dei due, quando sia sufficentemente diluito con l'aria, stimolano ad un grado enorme la coscienza mistica. A quegli che li respira sembrano scoprirsi profondità oltre la profondità del vero. Ma questo vero impallidisce o sfugge al momento di essere raggiunto; e se resta il ricordo di qualche parola di cui sembrava rivestirsi, queste risultano di poi essere il più assurdo non-senso. Pur nondimeno, il sen-

---

(1) Crichton-Browne dice espressamente che « i centri nervosi superiori del Symonds erano in qualche modo indeboliti o sciupati da questi stati mentali sognanti che lo affliggevano così tristamente ». Symonds rimaneva però un perfetto mostro di valore mentale polilaterale, e il suo critico non fornisce alcuna prova obbiettiva qualunque per questa strana opinione, senonchè quella che Symonds si lamentava talvolta, come fa qualunque individuo ambizioso o suscettibile, di stanchezza e di incertezza circa la missione della sua vita.

so che prima la cosa avesse un profondo significato permane, ed io conosco diverse persone le quali sono convinte che nell'intossicazione per perossido di azoto si abbia una genuina rivelazione mistica.

Qualche anno addietro feci io pure alcune osservazioni a questo riguardo sull'intossicazione con perossido d'azoto, e le pubblicai. Quella volta una conclusione mi si impose, e da quel tempo mi rimase salda nello spirito l'impressione della sua verità. Questa conclusione è che la nostra coscienza normale, sveglia, o coscienza razionale, come potremmo chiamarla, è soltanto un tipo speciale di coscienza, mentre tutto attorno ad essa, da esso divisa mediante il più trasparente degli schemi, giacciono forme potenziali di coscienza del tutto differenti. Possiamo attraversare tutta la vita senza sospettarne l'esistenza: ma non appena si presenti lo stimolo adeguato, ecco che, come ad un cenno, appaiono in tutta la loro completezza tipi di mentalità speciali, che probabilmente hanno in qualche punto il loro campo di applicazione e di adattamento. Nessun concetto dell'Universo può essere finale nella sua totalità, quando non tenga conto affatto di queste nuove forme della coscienza. Il problema consiste poi nel modo come interpretarle, data la loro discontinuità con la coscienza ordinaria. Eppure essi possono determinare attitudini, per quanto non possano fornire formole: ed aprono una regione se anche non possono darne la carta topografica. Ad ogni modo esse ci vietano di chiudere troppo presto i nostri conti colla realtà. Ripensando le mie proprie esperienze personali, vedo che tutte convergono verso una specie di visione interiore alla quale non posso non ascriver un certo valore metafisico. La nota fondamentale ne è invariabilmente una riconciliazione. È come se gli opposti del mondo, la cui contraddizione e i cui conflitti dànno luogo a tutte le nostre difficoltà e preoccupazioni, si fondessero in un'unità. Essi non soltanto debbono, come specie in contrasto, appartenere ad un unico genere, ma *una delle specie*, la più nobile e la migliore, *è essa stessa il genere, e pertanto penetra e assorbe il suo opposto entro di sè*. So bene che queste sono parole oscure quando vengono tradotte in termini della logica comune, ma io non posso sfuggire completamente alla autorità di questa. Sento come se dovesse significare qualche cosa, qualche cosa del genere di ciò che sarebbe significato dalla filosofia hegeliana, solo che qualcuno potesse afferrarla un po' chiaramente. Che coloro che hanno orec-

chi per udire, ascoltino: a me il senso vivente della sua realtà viene soltanto negli stati mentali di misticismo artificiale (1).

Parlavo poc'anzi di amici che credono alla rivelazione anestetica. Per essi pure si tratta di una visione monistica in cui l'*altro* nelle sue varie forme appare assorbito nell'Uno.

« Pervasi da questo genio », scrive uno di essi, « passiamo dimenticando e dimenticati, e da quell'istante ciascuno è tutto, in Dio. Non vi è superiore, nè più profondo, nè altri, oltre la vita in cui siamo formati. « L'Uno rimane, il molteplice cambia e passa »; e ciascuno e ognuno di noi *è* l'Uno che rimane... Questo è l'*ultimatum*... Essere così sicuri, — poichè da ciò viene ogni nostra preoccupazione, — si chiama contentezza, oltre la duplicità, l'antitesi, la preoccupazione, là dove ho trionfato in una solitudine che Dio non può superare » (2).

Questo ha un suono mistico genuino! Citavo un momento fa J. A. Symonds. Egli pure riferisce un'esperienza mistica fatta col cloroformio, colle seguenti parole:

« Passato il ronzìo ed il senso di soffocazione, mi pareva anzitutto di essere in uno stato di profonda vacuità: poi vennero lampi diintensissima luce che si alternavano con l'oscurità o con una tenue visione di ciò che avveniva nella camera, attorno a me, mancandomi tuttavia ogni sensazione tattile. Credetti di essere vicino a morire; quando, improvvisamente, la mia anima acquistò coscienza di Dio, il quale manifestamente agiva su di me, trattandomi, per così dire, in un modo intensamente reale e personale. Lo sentivo fluire sopra di me in forma di luce. Non saprei descrivere l'estasi che provavo... Poi, man mano che andavo risvegliandomi dalla influenza del narcotico, cominciai a riacquistare il vecchio senso della relazione mia col mondo, mentre impallidiva il senso nuovo della mia

---

(1) Qual lettore di Hegel può dubitare che quel senso dell'essere perfetto che deve assorbire ogni cosa aliena, — senso che ne domina tutta la filosofia, — non sia pervenuto dal prevalere nella coscienza del filosofo di sentimenti mistici come questo, i quali nel più delle persone rimangono subliminali? Tale nozione è profondamente caratteristica del livello mistico, e il dovere di esprimerlo fu certamente imposto all'intelletto del Hegel da un sentimento mistico.

(2) BENJAMIN PAUL BLOOD, *The anaesthetic Revelation and the Gist of Philosophy*, Amsterdam, N. Y., 1874, pag. 35 e 36. Il Blood ha cercato di adombrare la rivelazione anestetica in diversi opuscoli di raro gusto letterario che distribuisce privatamente ad Amsterdam.

relazione con Dio. Improvvisamente sorsi in piedi dalla poltrona in cui stavo sdraiato, gridando: « È troppo orribile, è troppo orribile », intendendo che non potevo sopportare tale disillusione. Allora caddi a terra, e dopo mi svegliai coperto di sangue, gridando ai due medici (che erano spaventati): « Perchè non mi avete ucciso? Perchè non mi avete lasciato morire? ». Figuratevi! Avere sentito durante quell'indefinita visione estatica di Dio in persona in tutta la sua purezza e tenerezza e verità e amore assoluto, poi trovare che dopo tutto non avevo avuto rivelazioni di sorta, ma ero stato ingannato dall'eccitazione enorme del mio cervello.

« Resta ora il problema: È o no possibile che il senso interiore di realtà che, quando la mia carne era morta alle impressioni esterne surrogava il senso ordinario delle relazioni fisiche, non fosse un'illusione ma un'esperienza reale? È o no possibile che io, in quel momento, sentissi ciò che alcuni dei santi hanno detto sempre di avere provato, la certezza non dimostrabile ma irrefragabile di Dio? » (1).

---

(1) Op. cit., pag. 78-80, abbreviata. Aggiungo, abbreviandola, un'altra interessante rivelazione anestetica a me comunicata in un manoscritto da un amico in Inghilterra. — Il soggetto, una donna d'alte doti, prendeva dell'etere per una operazione chirurgica.

« Mi meraviglio di essere in prigione sottoposta a tortura, e poichè avevo sentito dire che « si impara per mezzo della sofferenza », alla luce di ciò ch'io vedeva, mi colpì la inadeguatezza di questo detto in modo tale, che dissi ad alta voce: « soffrire è imparare ».

« Con ciò ricaddi nell'incoscienza, e il mio ultimo sogno precedè immediatamente la visione reale che ebbi. Essa durò solo pochi istanti, e fu del tutto viva e reale per me, sebbene possa non riuscire chiara espressa a parole.

« Un grande Essere o Potere viaggiava per i cieli, il suo piede posava su di una specie di folgore, come una ruota su di una rotaia, e questo era il mio sentiero. La folgore era formata interamente dagli spiriti delle genti innumerabili strette insieme, ed io ne facevo parte. Egli si moveva in linea retta, ed ogni parte della striscia luminosa entrava nella sua breve esistenza cosciente solo perchè Egli potesse procedere. Mi pareva di essere immediatamente sotto il piede di Dio, e pensavo ch'egli spremesse la sua stessa vita dal mio dolore. Poi vidi che ciò ch'egli con tutto il suo potere cercava di fare era di *torcere il suo cammino*, di *piegare* la linea della folgore a cui era legato, nella direzione in cui voleva andare. Sentivo la mia propria flessibilità ed impotenza, e sapevo ch'egli sarebbe riuscito. Egli mi torse, girando su se stesso per mezzo del mio dolore, facendomi un male come non avevo mai provato in vita mia, e, al momento più acuto di esso, io *vidi*. Compresi in un istante cose che ora ho dimenticate, cose che nessuno potrebbe ricordare in istato di sanità. L'angolo era un angolo ottuso, e ricordo di aver pensato, quando mi svegliai, che, se egli lo avesse fatto retto od acuto, avrei sofferto e « veduto » di più, ma sarei probabilmente morta.

« Egli andava innanzi e io seguii. In quel momento l'intera mia vita mi pas-

Con ciò ci troviamo di fronte al misticismo religioso puro e semplice. La domanda del Symonds ci riporta a quegli esempi, che ricorderete avere io citati nella Conferenza sulla Realtà dell'Invisibile, relativi alla realizzazione improvvisa della immediata

---

sò dinanzi, con tutti i suoi insignificanti particolari di disperazione, ed io li *compresi*. *Questo* era ciò che tutto significava, *questa* era l'opera a cui tutto aveva contribuito. Non vedevo lo scopo di Dio, ma solo vedevo la sua intenzionalità e la sua completa indifferenza a riguardo dei mezzi. Egli non si curava di me più di quanto un uomo non si curi di far male ad un tappo aprendo una bottiglia di vino, o di far male ad una cartuccia sparando un colpo di fucile. Eppure nello svegliarmi il mio primo sentimento fu, e sorse fra le lacrime: « *Domine non sum digna* », poichè ero sollevata ad una posizione per cui ero troppo meschina. Compresi che in quell'ora sotto l'influenza dell'etere avevo servito Dio più segnatamente e più puramente di quanto non avessi mai fatto prima, o di quanto io sia capace di desiderare. Ero stata un mezzo perch'Egli ottenesse o rivelasse qualche cosa, non so che,, nè a chi, e ciò nella esatta misura della mia capacità a soffrire.

« Mentre riacquistavo la coscienza mi chiedevo con meraviglia perchè, avendo penetrato così profondamente, non avevo veduto nulla di ciò che i Santi chiamano l'*amore* di Dio, nulla all'infuori della sua indifferenza. E allora intesi una risposta che solo potei cogliere di sfuggita: « Conoscenza ed amore sono una sola ed unica cosa, la *misura* è la sofferenza » — riferisco le parole come mi giunsero. Allora pervenni finalmente a ciò che sembrava un mondo di sogno, paragonato colla realtà di ciò ch'io abbandonava, e vidi che ciò che sarebbe stata chiamata la « causa » della mia visione non era che una leggiera operazione fatta sotto l'influenza di una quantità insufficente di etere, in un letto posto sotto ad una finestra, una comune finestra di una casa, posta in una comune strada della città. Se dovessi formulare qualcuna delle cose di ebbi la visione, direi così:

« L'eterna necessità della sofferenza e il suo eterno avvicendarsi. La natura velata e non comunicabile delle peggiori sofferenze ;— la passività del genio, com'esso sia essenzialmente strumentale e senza difesa, mosso e non movente, come quello che deve fare ciò che fa; — l'impossibilità della scoperta senza pagarne il prezzo; — finalmente l'eccesso di ciò che il veggente o il genio che soffrono pagano su ciò che la loro generazione guadagna. (Essi sono nella posizione di un individuo che avesse lavorato tutta la vita per guadagnare abbastanza da salvare tutto un paese dalla carestia; e a cui proprio quando egli stesse per cadere esausto, morente ma soddisfatto, portando un sacchetto di rupie per compare grano, Dio venisse e gli portasse via il sacchetto, gettandogli *una* rupia, e dicendogli: *Questo* puoi dar loro, questo hai guadagnato per loro: il rimanente è per *Me!*). Percepii anche, in modo da non più dimenticarmelo, l'eccesso di ciò che si vede su ciò che si può dimostrare.

« E così via! — queste cose possono sembrarvi illusioni, o truismi. Ma per me sono oscure verità, e il potere di porle anche in parole come queste mi è stato dato da un sogno procurato dall'etere ».

presenza di Dio. Il fenomeno nell'una o nell'altra forma non è fuori del comune.

« Io conosco », scrive il Trine, « un ufficiale della nostra Polizia, il quale mi ha raccontato che tante volte, quando, finite le sue occupazioni, sta rincasando la sera, è colpito da una realizzazione così vivace e vitale della sua unità con questo Potere Infinito, e questo Spirito di Pace infinita lo domina e lo pervade talmente, che gli pare quasi che i suoi piedi non debbano toccare il pavimento, tanto egli diviene leggero ed esilarato per questa onda che monta entro di lui » (1).

Sembra che certi aspetti della natura abbiano un particolare potere di risvegliare questi sentimenti mistici (2). La maggior parte dei casi raccolti da me sono avvenuti all'aperto. La letteratura ha celebrato questo fatto in molti passi di grande bellezza,

---

(1) In *tune with the Infinite*, pag. 137.

(2) Il Dio più grande può allora assorbire in sè il Dio minore. Prendo questo esempio dalla collezione di manoscritti dello Starbuck: « Non perdetti mai la coscienza della presenza di Dio finchè mi trattenni alla presenza delle Cascate del Niagara. Poi la perdetti nella immensità di ciò che vedevo. Mi perdetti io pure, sentendo di essere un atomo troppo piccolo per essere notato da un Dio onnipossente ».

Aggiungo un altro caso simile, tolto pure dalla collezione dello Starbuck.

« In quel tempo la coscienza della vicinanza di Dio mi sopraggiungeva qualche volta. Dico Dio per descrivere l'indescrivibile. Una presenza, potrei dire, ma anche questo suggerisce troppo una personalità ed i momenti dei quali io parlo non contengono la coscienza di alcuna personalità; ma qualcosa entro di me mi faceva sentire che ero una parte di qualche cosa di più grande, che mi dominava. Mi sentivo tutt'uno coll'erba, gli alberi, gli uccelli, gli insetti, con ogni cosa nella natura. Esultavo pel semplice fatto di esistere, di essere una parte di questo tutto, della pioggia che cadeva, delle nuvole, del cielo, dei tronchi d'albero, ecc. Negli anni seguenti ebbi pure di tali momenti, ma li avrei voluti continuamente. Conoscevo così bene la soddisfazione di sommergermi in una percezione di supremo potere ed amore, che mi sentivo infelice di non poter provare di continuo quella sensazione ». I casi citati nella mia III[a] Conferenza, sono anche migliori di questi. Nel suo Saggio *La perdita della personalità*, nell'« Atlantic Monthly » (vol. LXXXV, pag. 195), Miss Ethel D. Puffer spiega come il vanire del senso dell'Io ed il senso dell'unità immediata coll'oggetto è dovuto alla scomparsa, in questi rapimenti, delle accomodazioni motorie che abitualmente si frappongono fra il fondo costante della coscienza (che forma l'Io) e l'oggetto dell'avanscena, qualunque esso sia. Rimando il lettore a questo articolo, altamente istruttivo, che mi sembra illumini bene queste condizioni psicologiche, sebbene non spieghi affatto il rapimento, nè il valore di rivelazione delle esperienze per parte del Soggetto.

— mi basti citarne come esempio il seguente, tratto dal *Journal Intime* di Amiel: .

« Non proverò io mai più alcuna di quelle prodigiose fantasticherie che talora provavo nei tempi trascorsi? Un giorno della mia adolescenza, all'alba, seduto fra le rovine del castello di Faucigny; ed un'altra volta fra le montagne sotto il sole di mezzogiorno presso Lavey, sdraiato ai piedi di un albero, visitato da tre farfalle; un'altra notte sulla sabbia della riva del mar del Nord, resupino e collo sguardo perduto nella via lattea; — di quelle fantasticherie grandi e spaziose, immortali, cosmogoniche, in cui si tiene Dio nel proprio petto, in cui si toccano le stelle, si possiede l'infinito! Momenti divini, ore d'estasi; in cui il pensiero volando di mondo in mondo penetra il grande enimma, respira con un respiro largo, tranquillo, profondo, come è il respiro dell'Oceano, sereno e senza limiti come il firmamento azzurro; visite della musa Urania, la quale disegna attorno al fronte dei suoi eletti il nimbo fosforescente della potenza contemplativa versando nel loro cuore l'ebbrezza tranquilla del genio, se non la sua autorità; istanti di intuizione irresistibile in cui ci si sente grandi come l'universo, calmi come un dio. Dalle sfere celesti alle conchiglie la creazione intera ci è allora sottoposta, vive nel nostro seno e compie in noi la sua opera eterna colla regolarità del destino e l'ardore appassionato dell'amore. Quali ore! quali rimembranze! Le vestigia che ce ne rimangono bastano a riempirci di rispetto e d'entusiasmo, come la visita dello Spirito Santo » (1).

Una osservazione simile si trova nelle Memorie di quell'interessante idealista tedesca, Malwida von Melsenburg:

« Ero sola sulla spiaggia mentre tutti questi pensieri liberatori e riconciliatori fluivano su di me; ed ora novamente, come già in tempo ormai lontano sulle Alpi del Delfinato, ero spinta ad inginocchiarmi, questa volta davanti all'Oceano illimitato, simbolo dell'Infinito. Sentivo di pregare come non avevo pregato mai, e comprendevo ora realmente che cosa fosse la preghiera: il ritornare dalla solitudine dell'individualismo alla coscienza dell'unità con tutto ciò che esiste, l'inginocchiarsi come un passante qualunque per rialzarsi come un essere imperituro. Terra, cielo, mare risonavano come in un'armonia che cingeva l'Universo. Era come se il coro di tutti i grandi che hanno abitato il mondo mi circondasse. Mi sentivo tutt'uno con essi, e mi sembrava di ascoltare il saluto: « Tu pure appartieni alla compagnia di quelli che vincono » (2).

---

(1) F. H. AMIEL, *Fragments d'un journal intime*, Genève, Georg, 1892, pag. 49.

(2) *Memoiren einer Idealist*, 5ª Aufl., 1900, III, 166. Per anni essa non aveva potuto pregare, legata come era alla sua credenza materialista.

Il ben noto passo di Walt Whitman è un'espressione classica di questo tipo sporadico di esperienza mistica:

« Credo in te, o mia Anima...
Distenditi nell'erba con me; sciogli il nodo della tua gola...
Amo soltanto la calma: il ronzìo della tua voce vellutata.
Rammento come un giorno giacessi, un bel mattino trasparente d'estate.
Rapidamente sorse e si dilatò attorno a me la pace e la conoscenza che sorpassava ogni argomento della terra,
Ed io so che la mano di Dio mi è promessa,
Ed io so che lo spirito di Dio è fratello del mio,
E che tutti gli uomini che sono nati sono miei fratelli, e le donne mie sorelle e mie amanti;
E che la chiglia della creazione è l'amore » (1).

Potrei molto facilmente riportarvi molti esempi, ma uno basterà. Lo tolgo dall'Autobiografia di J. Trevor (2).

« Un bel mattino di domenica mia moglie ed i miei bambini vennero alla Cappella Unitaria di Macclesfield. Sentii essere impossibile per me di accompagnarli, — perchè abbandonare il sole della collina per scendere alla Cappella mi sarebbe sembrato in quel momento una specie di suicidio spirituale. Ed io provai un grande bisogno di ispirazione nuova e di espansione nella mia vita. Così, a malincuore ed amaramente, lasciai scendere moglie e bambini alla città, mentre io mi arrampicavo sulla collina col bastone e col cane. Nella dolcezza della mattina, nella bellezza della collina e della vallata, perdetti il senso di amarezza, di rincrescimento. Per

(1) In un altro punto Whitman descrive in modo più calmo ciò che era verosimilmente in lui una percezione cronica di carattere mistico: « C'è, egli scrive, a parte dal semplice intelletto, nella costruzione di ogni identità umana superiore, qualcosa di meraviglioso che possiede senza argomenti, spesso senza ciò che si suol chiamare educazione (sebbene ritenga che sia l'apice di quanto merita il nome di educazione), un'intuizione dell'eterno bilancio, nel tempo e nello spazio, del complesso di queste molteplicità, e di questa orgia di irrazionalità, di incredibile illusione e di disordine, che chiamiamo *mondo*: una visione dell'anima, di quel filo divino ed invisibile che tiene unita la intera congerie delle cose, tutta la storia e tutto il tempo e tutti gli eventi, per quanto minuti, per quanto importanti, come un cane tenuto al guinzaglio dal cacciatore. Di tale visione dell'anima, pernio fondamentale della nostra mente, il puro ottimismo non ispiega che la superficie ». Whitman accusava Carlyle di mancare di tale percezione. *Specimen Days and Collect, Philadelphia,* 1882, pag. 174.

(2) *My quest for God,* London, 1897, pag. 268-269.

circa un'ora camminai lungo la via al « Cat and Fiddle », quindi ritornai. Sulla via del ritorno, improvvisamente, senza che nulla me lo avesse fatto sospettare, sentii di essere in Cielo, — uno stato interiore di pace e di gioia e di sicurezza straordinariamente intensa, accompagnato da un senso di essere immerso in un caldo fiume di luce, come se la condizione esteriore avesse determinato l'effetto interno, — un senso di essere passato oltre la materialità del corpo, sebbene la scena che mi circondava apparisse più luminosa e più vicina a me di prima, a causa della luminosità entro la quale mi pareva di essere posto. Questa profonda emozione durò, per quanto con intensità decrescente, finchè raggiunsi la casa, e per qualche tempo appresso, scomparendo soltanto a poco a poco ».

Lo scrittore aggiunge che, avendo avuto più tardi altre esperienze del genere, le conosce bene.

« La vita spirituale », egli scrive, « si giustifica per coloro che la provano, ma che cosa possiamo noi dire a coloro che non l'intendono? Questo, almeno, possiamo dire, che è una vita le cui esperienze si dimostrano reali a chi la possiede, perchè permangono con lui quando egli è portato a contatto colle realtà oggettive della vita. I sogni non possono resistere a questa prova. Da essi ci risvegliamo per comprendere che erano sogni. Le stravaganze di un cervello esaurito non reggono a questa prova. Le esperienze superiori che io ho avuto della presenza di Dio sono state rare e brevi — lampi di coscienza che mi hanno obbligato ad esclamare con sorpresa: — « *Ecco* Dio! », o condizioni di esaltamento e di penetrazione meno intense, e che soltanto a poco a poco si animavano. Ho severamente saggiato il valore di questi momenti. Io non li ho nominati ad alcun'anima, per non fabbricare la mia vita operando su mere fantasie cerebrali. Ma trovo che finita ogni domanda ed ogni saggio, essi reggono oggi come le esperienze più reali della mia vita, esperienze le quali hanno spiegato e giustificato ed unificato tutte le esperienze del passato e tutte le produzioni del passato. In verità la realtà ed il loro grande significato divengono continuamente più chiare e più evidenti per me. Quando vennero, io stavo vivendo la vita più piena, più forte, più sana e più profonda. Io non le cercavo. Ciò che cercavo, con fermo proposito, era di vivere più intensamente la mia propria vita, anche contro ciò che sapevo essere il contrario giudizio del mondo. Fu nelle più reali circostanze che si manifestò questa Reale Presenza, e sentii di essere immerso nell'infinito oceano di Dio » (1).

Anche il meno mistico fra voi dev'essere convinto a quest'ora

(1) Op. cit., pag. 256-257.

dell'esistenza di momenti mistici come stati di coscienza di qualità interamente specifica, e della profonda impressione che essi fanno su coloro che li posseggono. Un'alienista Canadese, il Dr. M. R. Bucke, dà ai più caratteristici fra questi fenomeni il nome di coscienza cosmica. « La coscienza cosmica nei suoi esempi più spiccati, non è », dice il Bucke, « semplicemente una espansione o estensione della mente cosciente che tutti conosciamo, ma è l'aggiunta di una funzione altrettanto distinta da qualunque altra posseduta dall'uomo medio, quanto la coscienza di sè è distinta da ogni altra funzione posseduta da qualunque degli animali superiori ».

« La caratteristica principale della coscienza cosmica è una coscienza del *cosmos*, cioè della vita e dell'ordine dell'universo. Assieme alla coscienza del *cosmos* avviene un'illuminazione intellettuale che basterebbe a porre ogni individuo su di un nuovo piano di esistenza — ne farebbe quasi un membro di una nuova specie. A questo si aggiunge uno stato di esaltazione morale, che è per lo meno altrettanto pronunciato e certamente più importante di quanto non sia l'accrescimento del potere intellettuale. Con essa viene ciò che si potrebbe chiamare un senso di immortalità, una coscienza della vita eterna, non la convinzione che la si avrà, ma la coscienza di già possederla » (1).

Fu l'esperienza fatta dal Dr. Bucke di un caso tipico di coscienza cosmica in lui stesso ciò che lo indusse a studiarla negli altri. Egli ha illustrato le sue conclusioni in un interessantissimo volume dal quale traggo la descrizione di quanto capitò a lui:

« Avevo passata la serata in una grande città, con due amici, leggendo e discutendo di poesia e di filosofia. Ci separammo a mezzanotte. Dovevo fare in vettura un lungo cammino per arrivare a casa. La mia mente, sotto l'influenza delle idee, delle immagini e delle emozioni provocate dalla lettura e dai discorsi, era calma e pacifica. Mi trovavo in uno stato di godimento quasi passivo, senza pensare realmente, ma lasciando che idee, immagini ed emozioni fluissero attraverso la mia mente. Improvvisamente, senza preavviso di sorta, mi trovai avvolto da una nube colore di fiamma viva. Per un istante pensai al fuoco, ad un immenso incendio nella città vicina, ma il momento appresso mi avvidi che il fuoco era entro di me. Subito dopo mi pervase un senso di esaltamento, di gioia immensa, accompagnata o immediatamente seguìta da un'illuminazione intellettuale

(1) *Cosmic Consciousness: a study in the evolution of the human Mind*, Philadelphia, 1901, pag. 2.

indescrivibile. Fra le altre cose, non arrivai semplicemente a credere, ma vidi che l'universo non è composto di materia morta, ma al contrario di una Presenza vivente: acquistai in me stesso la coscienza della vita eterna. Non si trattava della convinzione che avrei goduto della vita eterna; vidi che tutti gli uomini sono immortali, che l'ordine cosmico è tale che senza alcun caso tutte le cose singole operano al bene di ciascuna e di tutti, che il principio fondamentale del mondo, di tutti i mondi è ciò che chiamiamo amore, e che il bene di ciascuno e di tutti è a lungo andare assolutamente certo.

« La visione durò pochi secondi, poi scomparve; ma la memoria di essa ed il senso della realtà di ciò che essa ammoniva ha perdurato pei cinque lustri che sono trascorsi dopo quel giorno. Conobbi che ciò che la visione mi aveva mostrato era vero. Quella vista, quella convinzione, posso dire, quella coscienza, non si è mai più perduta, anche nei periodi della maggior depressione » (1).

Yoga

Abbiamo ora trattato a sufficenza della comparsa sporadica di questa coscienza cosmica o mistica. Dobbiamo ora passare alla sua coltivazione metodica come elemento della vita religiosa. Indiani, Buddisti, Maomettani e Cristiani l'hanno coltivata tutti metodicamente.

In India l'allenamento alle visioni mistiche è cosa conosciuta da tempo immemorabile col nome di *yoga*. *Yoga* significa semplicemente l'unione sperimentalmente ottenuta dell'individuo colla divinità. Essa si basa sull'esercizio perseverante; e la dieta, la posizione, il modo di respirare, la concentrazione intellettuale, la disciplina morale, variano poco nei vari sistemi che l'insegnano. Il *yogi*, o discepolo, che con questi mezzi ha vinto sufficentemente le oscurità della sua natura inferiore, penetra nella condizione che si chiama *samâdhi*, « giunge faccia a faccia coi fatti che nessun istinto o nessuna ragione può mai conoscere ». Egli impara: —

« Che la mente stessa possiede uno stato superiore di esistenza, oltre la ragione, uno stato ipercosciente, e che quando la mente arriva a tale stato superiore, arriva alla conoscenza oltre il ragionamento... Tutti i passi successivi nel *yoga* tendono a portarci scientemente allo stato ipercosciente o *samâdhi*... Allo stesso modo appunto in cui l'opera incosciente sta sotto la coscienza, esiste un'altra opera che è sopra della coscienza e che, pure, non è accompagnata dal senso di egoismo... Non vi è sentimento dell'Io, eppure la mente lavora, senza desiderio, libera dall'impazienza, senza og-

(1) Loc. cit., pag. 7 e 8.

getto, senza corpo. Allora la Verità splende di tutto il suo fulgore, e noi conosciamo noi stessi — perchè *samâdhi* si trova potenzialmente in tutti noi — per ciò che realmente siamo liberi, immortali, onnipotenti, liberi dal finito e dai suoi contrasti di bene e di male, e tutt'uno ed identici coll'*Atman* o Anima Universale » (1).

I Vedantisti dicono che si può incappare sporadicamente nella supracoscienza, senza la necessaria preliminare disciplina, ma allora essa è impura. La prova della sua purezza è per loro empirica, come lo è la prova del valore della religione per noi; i suoi frutti debbono essere utili per la vita. Quando un uomo esce dal *samâdhi*, ci assicurano che rimane « illuminato », resta un saggio, un profeta, un santo, con tutto il suo carattere mutato, colla vita trasformata, illuminata (2).

I Buddisti adoperano la voce « *samâdhi* » come gli Indiani; ma « *dhyâna* » è la parola speciale di cui si servono per significare gli stati superiori della contemplazione. Sembra che vengano riconosciuti quattro stadi nel *dhyâna*. Il primo stadio proviene dal concentrarsi della mente su di un punto. Esso esclude il desiderio, ma non la discriminazione ed il giudizio: esso è ancora intellettuale. Nel secondo stadio le funzioni intellettuali si eliminano, permanendo il senso soddisfatto dell'unità. Nel terzo stadio scompare anche la soddisfazione e comincia l'indifferenza, con la memoria e la coscienza personale. Nel quarto stadio, l'indifferenza, la memo-

(1) Le mie citazioni sono prese da VIVEKANANDA, *Raja Yoga*, London, 1896. La sorgente più precisa di informazioni circa il Yoga è l'opera tradotta da VIHARI LALA MITRA, *Yoga Vasishta Maha Ramayana*, 4 vol., Calcutta, 1891-99.

La Casa Editrice F.lli Bocca - Milano, ha tradotto le seguenti opere: *Vivekananda, Yana Yoga; Batky Yoga; Ramaharaka; Raja Yoga; Hata Yoga; La suprema sapienza; L'arte di guarire con mezzi psichici; Filosofie e religioni dell'India; Corso superiore di filosofia Yoga ed occultismo orientale; Quattordici lezioni di filosofia Yoga ed occultismo orientale.*

(2) Un testimone Europeo, dopo avere accuratamente confrontato i resultati del *Yoga* con quelli degli stati ipnotici o sognanti artificialmente producibili, afferma: Esso (il *Yoga*) fa dei suoi veri discepoli degli uomini buoni, sani e felici... Mercè la padronanza che il *Yoga* arriva ad avere sui suoi pensieri e sul suo corpo, egli diviene un « carattere ». Assoggettando i suoi impulsi e le sue tendenze alla sua volontà, e tenendo fissa quest'ultima sopra un ideale di bontà, egli diviene una « personalità che difficilmente sarà influenzata da altri, quindi perfettamente l'opposto di ciò che noi immaginiamo accadere ai così detti « medium » o ai « soggetti psichici ». KARL KELLNER. *Yoga*, Eine Skizze, München, 1896, pag. 21.

ria e la coscienza personale raggiungono la loro perfezione. [Che cosa precisamente significano in questa combinazione la « memoria » e la « coscienza personale » è assai dubbio. Non si può certo trattare delle facoltà che ci sono familiari nella vita inferiore]. Vengono menzionati stati anche superiori di contemplazione, una regione in cui nulla esiste, e nella quale colui che medita dice: « Non esiste assolutamente nulla! » e si ferma. Arriva allora ad un'altra regione dove dice: « Qui non vi sono nè idee, nè assenza di idee », e di nuovo si ferma. Poi un'altra regione in cui « avendo raggiunto il fine tanto dell'idea che della percezione, si arresta definitivamente ». Questo non sembra però essere il Nirvâna, ma la condizione che più gli si può assomigliare, data la vita nostra (1).

Nel mondo Maomettano è la sètta dei Sufi e diversi corpi di dervisci che posseggono la tradizione mistica. I Sufi hanno esistito in Persia dai tempi più remoti, e siccome il loro panteismo è tanto diverso dal monoteismo ardente e inflessibile della mente Araba, si è detto che il Sufismo debba essere stato inoculato nell'Islam da influenze Indiane. Noi Cristiani sappiamo poco del Sufismo, perchè i suoi segreti vengono svelati soltanto agli iniziati. Per vivificarne in certo qual modo l'esistenza davanti alle menti vostre, citerò un documento Mussulmano e abbandonerò senz'altro l'argomento.

Al-Ghazzali, filosofo e teologo persiano che fiorì nell'XI secolo, e viene annoverato fra i più grandi dottori della Chiesa Maomettana, ci ha lasciato una delle poche auto-biografie che sia possibile trovare al di fuori della letteratura cristiana. È strano che una specie di letteratura così comune fra noi sia così rara altrove, — la mancanza di confessioni strettamente personali è la difficoltà maggiore che incontra lo studioso puramente letterario quando voglia rendersi familiare con l'intimità di religioni che non siano la religione Cristiana.

Schmölders ha tradotto in francese una parte dell'Autobiografia di Al-Ghazzali (2):

« La Scienza dei Sufi », dice l'autore musulmano, « mira a staccare il cuore da tutto ciò che non è Dio, e ad attribuirgli quale unica occupa-

---

(1) Cfr. C. F. Koeppen, *Die Religion des Buddha*, Berlin, C. I, 585 e seg.

(2) Un resoconto completo se ne può trovare in D. B. Macdonald, *The Life of Al-Ghazzali*, nel « Journal of the American Oriental Society », 1899, vol. XX, pag. 71.

zione il meditare sull'essere divino. La teoria essendo per me più facile della pratica, io lessi [certi libri] finchè io ebbi inteso tutto quello che poteva essere appreso collo studio e colle conversazioni. Riconobbi allora che ciò che riguarda più esclusivamente il loro metodo è appunto ciò che nessuno studio può afferrare, arrivandovisi soltanto col trasporto, l'estasi e la trasformazione dell'anima. Quanto grande è, per esempio, la differenza fra il conoscere e la definizione della salute, della sazietà, con le loro cause e le loro condizioni, e l'essere realmente sano e satollo. Come è differente il sapere in che cosa consiste l'ebbrezza — in quanto è uno stato determinato da un vapore che sale dallo stomaco — e l'*essere* realmente ebbro. Senza dubbio l'ebbro non conosce nè la definizione dell'ubbriachezza, nè ciò che ne costituisce l'interesse per la scienza. Essendo ebbro egli non sa nulla; mentre il medico, senza essere ebbro, sa bene in che cosa consiste l'ubbriachezza e quali ne sono le condizioni predisponenti. Analogamente c'è una differenza fra il conoscere la natura dell'astinenza e l'*essere* astinenti, o possedere un'anima staccata dal mondo. — Così io avevo appreso quali parole potessero spiegare il Sufismo, ma ciò che rimaneva indietro non poteva venire appreso nè collo studio nè per mezzo degli orecchi, ma soltanto abbandonandosi all'estasi e menando una vita esemplare.

« Riflettendo sulla mia situazione, mi trovai legato da un'infinità di ceppi, — da tentazioni da ogni parte. Considerando il mio insegnamento, lo trovai impuro in faccia a Dio. Mi vidi occupato con tutte le mie forze ad acquistare gloria e a diffondere il mio nome. [Segue un resoconto delle sue esitazioni, durate sei mesi, ad abbandonare la vita condotta a Bagdad, alla fine del qual tempo cadde malato con una paralisi della lingua]. Allora, sentendo la mia debolezza, ed avendo interamente rinunciato alla mia volontà, mi rifugiai in Dio come un disperato che non ha altro rimedio. Egli rispose, come risponde al misero che lo invoca. Il mio cuore non provò più difficoltà alcuna a rinunciare alla gloria, alla fortuna, ai figli miei. Così abbandonai Bagdad, serbando della mia fortuna soltanto ciò che mi occorreva necessariamente per vivere, distribuendo il rimanente. Venni in Siria, dove rimasi circa due anni, di altro non occupandomi fuorchè di vivere ritirato nella solitudine, vincendo i miei desiderî, combattendo le mie passioni, esercitandomi a purificare l'anima mia, a perfezionare il mio carattere, a preparare il mio cuore, a meditare su Dio — tutto secondo i metodi dei Sufi, secondo quanto ne avevo letto.

« Questo ritiro non fece che accrescere il mio desiderio di vivere in solitudine e di completare la purificazione del mio cuore, preparandolo alla meditazione. Ma le vicissitudini dei tempi, gli affari della famiglia, il bisogno di vivere, mutarono alquanto quella mia prima risoluzione, sconvolgendo i miei piani di una vita puramente solitaria. Fino allora non mi

ero immerso mai in uno stato di estasi, se non per poche ore: ciononostante sperai di raggiungere quella condizione. Ogni volta che le occasioni me ne allontanavano, cercavo di tornare indietro; e in tale situazione passai dieci anni. Durante questo stato di solitudine mi si rivelarono cose che è impossibile descrivere o accennare. Potei riconoscere per certo, pertanto, che i Sufi camminano sicuramente nella via di Dio. Nei loro atti come nei loro riposi, interni o esterni, essi sono illuminati dalla luce che proviene dalla sorgente profetica. La prima condizione per un Sufi si è di purgare il suo cuore completamente da tutto ciò che non è Dio. La seconda chiave della vita contemplativa consiste nelle umili preghiere che escono da un'anima fervente, e nelle meditazioni circa Dio, in cui il cuore si immerge completamente. Ma in realtà questo è soltanto l'inizio della vita del Sufi, il fine del Sufismo essendo il totale assorbimento in Dio. Le intuizioni e tutto ciò che precede sono, per così dire, soltanto la soglia per coloro che debbono entrare. Dal bel principio, le rivelazioni si manifestano in modo così spiccato che i Sufi vedono dinanzi a sè, da svegli e ad occhi aperti, gli angeli e le anime dei profeti. Essi ne odono le voci e ne ottengono i favori. L'estasi poi assurge dalla percezione delle forme e delle figure ad un grado che sfugge ad ogni espressione, e di cui nessun uomo può tentare di dare un'idea senza che le sue parole non implichino un peccato.

« Chi non ha provato tale estasi non conosce della vera natura del profetismo che il nome. Egli può intanto essere certo che esso esiste, sia per ciò che prova, sia perciò che ascolta dire dai Sufi. Come esistono persone fornite di facoltà sensitive soltanto, le quali rinnegano ciò che vien loro offerto in forma di oggetti del puro intelletto, così esistono pure degli intellettuali che respingono ed evitano le cose percepite per mezzo della facoltà profetica. Un cieco non può comprendere nulla dei colori, salvo ciò che ne ha imparato udendo o ascoltando. Eppure Dio ha avvicinato gli uomini al profetismo offrendo a tutti loro uno stato analogo nei suoi caratteri principali. Questo stato è il sonno. Se voi raccontaste ad un uomo che per conto proprio ignorasse completamente il fenomeno, che vi sono persone le quali ad un dato momento perdono le forze, così da sembrare morte, e che [nei sogni] percepiscono cose che sono nascoste, egli negherebbe la cosa [dandone le sue ragioni]. Eppure, i suoi argomenti sarebbero refutati dall'esperienza effettiva. Per cui, allo stesso modo in cui l'intelligenza è uno stadio della vita umana in cui un occhio si apre e discerne diversi oggetti intellettuali che la sensazione non comprende; così nella condizione profetica la vista è illuminata da una luce che discopre cose nascoste ed oggetti che l'intelletto non saprebbe raggiungere. Le proprietà principali del profetismo sono percepibili soltanto durante l'estasi da coloro che abbracciano la vita di Sufi. Il profeta è ornato di qualità delle quali voi non possedete nulla di analogo, e che, per conseguenza, voi non avete

modo di intendere. Come mai potreste voi conoscerne la vera natura, dal momento che uno non conosce che ciò che può comprendere? Ma l'estasi a cui si perviene col metodo dei Sufi è simile ad una percezione immediata, come se uno toccasse gli oggetti colla sua propria mano » (1).

Tale impossibilità di comunicare ad altri l'estasi è la nota fondamentale di ogni misticismo. La verità mistica esiste soltanto per l'individuo che prova l'estasi, e per nessun altro. In ciò, come dissi, essa assomiglia alla conoscenza che ci è offerta dalle sensazioni, piuttostochè a quella che ci è data dal pensiero concettuale. Il pensiero, così remoto, così astratto, è stato posto abbastanza spesso in un contrasto sfavorevole colla sensazione nella storia della filosofia. È un luogo comune della metafisica che la conoscenza di Dio non può essere discorsiva, ma deve essere intuitiva, vale a dire, che dev'essere costrutta piuttosto secondo i modelli di ciò che in noi prende il nome di sensazione immediata, anzichè secondo quello di proposizione e giudizio. Ma le *nostre* sensazioni immediate non hanno altro contenuto all'infuori di quello che viene fornito dai cinque sensi; e noi abbiamo visto e vedremo che i mistici possono categoricamente negare che i sensi abbiano parte alcuna nel più elevato tipo di conoscenza dato dalle loro estasi.

Nella Chiesa Cristiana vi sono sempre stati dei mistici. Sebbene molti fra essi siano stati guardati con sospetto, alcuni hanno saputo conquistarsi il favore delle autorità. Le esperienze di questi ultimi sono state considerate come altrettanti precedenti, e su di essi si è basato un sistema codificato di teologia mistica in cui ogni cosa legittimata trova il proprio posto (2). La base del sistema è l'« orazione » o la meditazione, l'elevazione metodica dell'anima verso Dio. Mediante la pratica dell'orazione si possono raggiungere i più alti piani dell'esperienza mistica. Si comprende facilmente come il Protestantesimo, ed il Protestantesimo evangelico in modo speciale, debbano avere abbandonato in apparenza ogni metodicità

(1) A. Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, Paris, 1842, pag. 54-68 (passim).

(2) La « *Christliche Mystik* » del Görres riferisce completamente i fatti. Così pure *Le Mystique divine* di Ribet (2 vol., Paris, 1890). Un'opera moderna ancora più metodica è *La Teologia Mistica* di Valcornera, 2 vol., Torino, 1890.

in questo senso. A parte da ciò a cui può condurre la preghiera, l'esperienza mistica protestante sembra essere stata quasi esclusivamente sporadica. Era riservato ai seguaci della medicina psichica di reintrodurre la meditazione metodica nella nostra vita religiosa.

La prima cosa a cui tendere nell'orazione è quella di staccare la mente dalle sensazioni esteriori, perchè queste costituiscono degli impedimenti al concentrarsi della mente sulle cose ideali. Manuali come gli Esercizi Spirituali di S. Ignazio di Loyola raccomandano al discepolo di espellere la sensazione, mercè una serie graduale di sforzi diretti a provocare l'immagine di scene sante. L'acme di una simile disciplina dovrebbe essere una specie di monoideismo semi-allucinatorio, — quello di una figura immaginaria del Cristo, per esempio, — che occupasse tutta la mente. Le immagini sensoriali di questo genere, letterali o simboliche che siano, hanno un giuoco enorme nel misticismo (1). In certi casi, però, queste immagini possono fare assolutamente difetto, e nei rapimenti più elevati infatti questo è ciò che tende ad avvenire. Lo stato di coscienza allora non è più suscettibile di alcuna descrizione verbale. I maestri di misticismo sono concordi, a questo riguardo. S. Giovanni della Croce, per esempio, uno dei migliori fra essi, descrive a questo modo la condizione chiamata « l'unione di amore », la quale, egli dice, è raggiunta mediante la « contemplazione oscura ». In questa la Divinità compenetra l'anima, ma in un modo così celato che l'anima: —

« non trova alcun termine, alcun mezzo, alcun confronto per mezzo del quale possa rendere la sublimità della saggezza e la delicatezza del senso spirituale di cui essa è piena... Noi riceviamo questa mistica conoscenza di Dio, non rivestita da alcuna sorta di immagini, da alcuna delle rappresentazioni sensibili, di cui la nostra mente si serve in altre circostanze. Perciò tale conoscenza, non venendo adoperati nè i sensi nè l'immaginazione, è priva di forma e di impressione, nè possiamo in alcun modo defi-

---

(1) Il Récéjac in un suo recente volume (*Fondements de la connaissance mystique*, Paris, 1897) le ritiene essenziali. Egli definisce il misticismo come la tendenza a tirarsi moralmente vicino all'Assoluto, *e coll'aiuto dei Simboli* ». Esistono però indubbiamente condizioni mistiche nelle quali i simboli sensibili non hanno parte alcuna.

nirla, nè citare alcuna similitudine, sebbene la misteriosa e dolce saggezza trovi così chiaramente la sua via fino alla più intima arte dell'anima nostra. Egli può intenderla, servirsene e goderne, ma non sa darle un nome, nè comunicarne ad altri alcuna idea, sebbene si tratti soltanto di una cosa sensibile. Ora, quanto maggiore dev'essere tale sua impotenza, quando si tratta di cosa che trascende i sensi? E questa è la peculiarità del linguaggio divino. Quanto più esso è caldo, intimo, spirituale e soprasensibile, tanto più deve esso trascendere oltre i sensi interni ed esterni, imponendo a questi silenzio... All'anima allora pare quasi di trovarsi in una solitudine vasta e profonda alla quale nessuna cosa creata può accedere, in un deserto immenso e senza confini, tanto più è solitario. Quivi, in tale abisso di Sapienza, l'anima si accresce di tutto ciò che assorbe dalla fontana di vita della comprensione d'amore... e riconosce, per quanto sublimi e dotti possano essere i termini che adottiamo, quanto profondamente bassi, insignificanti ed impropri essi siano, quando cerchiamo di parlare per mezzo loro di cose divine » (1).

Io non posso avere la pretesa di esporvi minutamente i molti stadi della vita mistica cristiana (2). Il tempo che abbiamo a disposizione non basterebbe, anzitutto; poi, vi confesso che le suddivisioni ed i nomi che troviamo nei libri cattolici mi sembra che non rappresentino nulla di obbiettivamente distinto. Tanti uomini, tante menti; ed io suppongo che tali esperienze possano essere infinitamente varie, come lo sono le idiosincrasie degli individui.

Il loro aspetto conoscitivo, il loro valore nel senso di rivelazione, è ciò di cui ci interessiamo ora; ed è facile dimostrare per via di citazioni quale forte impressione di essere rivelazioni di profondità nuove della verità lascino questi stati. Santa Teresa è l'espertissima fra le esperte nel descrivere simili condizioni, ed io in-

(1) *S. Giovanni della Croce. L'oscura notte dell'anima,* L. II, Cap. XVII, in *Vie et Œuvres,* 3ª ed., Paris, 1893, III, 428-432. Il Cap. XI del Libro II, relativo alla salita di S. Giovanni al Carmelo, è tutto destinato a mostrare l'insufficenza per la vita mistica dell'uso delle immagini sensibili.

(2) Non faccio alcuna menzione, particolarmente, delle allucinazioni visive e uditive, degli automatismi verbali e grafici, e di quelle meraviglie come la « levitazione », la formazione delle stimmate e la guarigione delle malattie. Questi fenomeni, che i mistici hanno presentato così spesso (o hanno creduto di aver presentato), non posseggono alcun significato mistico essenziale, perchè non sono accompagnati da alcuna coscienza di illuminazione di sorta, quando sopravvengono, come accade abbastanza spesso, in persone non disposte al misticismo. La coscienza di illuminazione è per noi il segno essenziale degli stati « mistici ».

tendo volgermi tosto a ciò che essa dice di una delle più alte fra esse, la « orazione dell'unione ».

« Nell'orazione dell'unione », dice Santa Teresa, « l'anima è perfettamente sveglia per ciò che riguarda Dio, ma profondamente addormentata quanto alle cose di questo mondo e quanto a se stessa. Durante il breve tempo in cui dura l'unione, essa è come priva di ogni sentimento, ed anche se volesse, non potrebbe pensare ad alcuna cosa. Perciò essa non ha bisogno di ricorrere ad alcun artificio per arrestare l'esercizio della sua intelligenza: essa è colpita così fortemente dall'inattività, che essa nè sa che cosa ami, nè in qual maniera essa ami, nè che cosa essa voglia. In breve, essa è totalmente morta alle cose del mondo e vive soltanto in Dio... Io non so se in questa condizione essa abbia sufficiente vita per respirare. Mi sembra che non l'abbia; o almeno che, se respira, non debba accorgersene. Il suo intelletto vorrebbe comprendere qualche cosa di ciò che sta avvenendo in lei, ma ha così poca forza che non può agire in alcun modo. Analogamente una persona che è presa da un forte svenimento, appare come morta...

« Così Dio, quando solleva un'anima perchè si unisca a Lui, sospende l'azione naturale di tutte le facoltà di essa. Finchè resta unita con Dio essa nè ode, nè vede, nè comprende. Ma questo tempo è sempre breve, e sembra anche più breve di quanto realmente non sia. Dio si stabilisce nell'interno di quest'anima in modo che quando essa ritorna in sè, le riesce del tutto impossibile dubitare di essersi realmente trovata in seno a Dio, e Dio in lei. Questa verità rimane così fortemente impressa in lei che se anche passano degli anni senza che si ripresenti quella condizione, essa non può dimenticare il favore ricevuto, nè dubitare della realtà di esso. Se voi, nonostante, chiedete come sia possibile che l'anima riesca a vedere e comprendere di essersi trovata in Dio, mentre dal momento in cui l'unione comincia essa non ha nè vista, nè intelligenza, io vi rispondo che essa non lo vede allora, ma chiaramente più tardi, quando essa è tornata in sè, e non mediante una visione, ma sibbene per una certezza che vive in lei e che Dio soltanto può darle. Conobbi una persona la quale ignorava la verità che il modo di essere di Dio in ogni cosa dev'essere per presenza, per potere, o per essenza, ma che, dopo aver ricevuta quella grazia di cui ora sto parlando, credette questa verità nel modo più irremovibile. Al punto che, avendo consultato un semi-dotto che ne sapeva altrettanto poco su questo punto quanto poco aveva saputo essa prima di venire illumita, alla risposta di lui che Dio era in noi soltanto per « grazia », non credette a tale risposta, tanto sicura era essa della risposta vera; e quando essa arrivò ad interrogare saggi di maggior valore, questi la confermarono nella sua credenza, ciò che molto la consolò...

« Ma come mai, chiederete ancora, può una persona possedere una simile certezza rispetto a cose che non può vedere? Ed a questa domanda io non so rispondere. Questi sono segreti dell'onnipotenza di Dio, che non spetta a me di penetrare. Ciò che io so è che dico la verità; ed io non mi indurrò mai a credere che un'anima che non possegga una simile certezza sia mai stata realmente unita a Dio » (1).

Le verità comunicabili secondo i modi mistici, siano questi sensibili o supra-sensibili, sono di varie specie. Alcune di esse si riferiscono a questo mondo, — visioni del futuro, lettura nei cuori, comprensione improvvisa delle Scritture, conoscenza di avvenimenti lontani, per esempio; ma le rivelazioni più importanti sono d'ordine teologico o metafisico.

« Sant'Ignazio confessava un giorno al Padre Laynez, che un'ora soltanto di meditazione a Manresa gli aveva fatto comprendere più verità circa le cose celesti che non tutti gli insegnamenti dei dotti... Un giorno, mentre stava pregando sui gradini del Coro della Chiesa dei Domenicani, vide nettamente tutto il piano della divina saggezza nella creazione del mondo. Un'altra volta, durante una processione, il suo spirito fu rapito in Dio, e gli fu dato di contemplare in una forma e con immagini adatte al debole intelletto di un abitatore della terra, il profondo mistero della Santa Trinità. Quest'ultima visione pervase il suo cuore di una tale dolcezza, che il semplice ricordo di essa negli anni seguenti gli faceva versare abbondanti lacrime » (2).

---

(1) *El Castillo Interior*, cap. I, in *Œuvres*, trad. di Bouix, III, 421-424.

(2) Bartoli-Michel, *Vie de Saint Ignace de Loyola*, I, 34-46. Altri hanno avuto momenti di illuminazione circa il mondo creato, per esempio, Jacob Böhme. All'età di venticinque anni egli era « circondato dalla luce divina, e pieno di sapere celeste, al punto che essendo uscito pei prati, presso Görlitz, si sedette su di un prato, e vedendo l'erba verde, nella sua luce interiore ne penetrò l'essenza, l'uso e la proprietà che si discoprirono a lui nei loro lineamenti, nelle figure e nei segni ». — Di un periodo ulteriore di una simile esperienza egli scrive: « In un quarto d'ora vidi e conobbi più che se fossi rimasto molti anni di seguito all'Università. Perchè vidi e conobbi l'essenza di tutte le cose, il Bisso e l'Abisso, e la generazione eterna della Santa Trinità, la caduta e l'origine del mondo e di tutte le creature per via della divina saggezza. Conobbi e vidi in me stesso tutti i tre mondi: il mondo esterno e visibile essendo prodotto da una procreazione o generazione esterna dei due mondi, l'interno e lo spirituale; vidi e conobbi tutta l'essenza operante, nel male e nel bene, e la mutua origine ed esistenza; e similmente come produceva l'utero fecondo ed eterno. Cosicchè non soltanto io mi meravigliai grandemente della cosa, ma me ne rallegrai oltremodo, sebbene stentassi molto ad apprendere tutto ciò nella mia

Lo stesso vale per Santa Teresa: « Una volta, mentre ero immersa nella orazione », essa scrive, « mi fu concesso di percepire durante un attimo come tutte le cose sono vedute e contenute in Dio. Io non le percepivo nella loro forma esatta, e nonostante la visione che ne avevo, avevo una straordinaria limpidità, ed è rimasta vivamente impressa sull'anima mia. Essa è una delle più notevoli che il Signore mi abbia concesso... Tale vista fu così fine e delicata, che l'intelligenza non potrebbe afferrarla » (1).

Essa procede raccontando come la Divinità le appariva in forma di un diamante enorme e sovranamente limpido, in cui erano contenute tutte le nostre azioni in modo tale che tutto il peccato che contenevano appariva evidente come non mai prima. Un altro giorno, ella racconta ancora, mentre stava recitando il *Credo* di Atanasio:

« Il Signore mi fece comprendere come avvenga che un Dio possa essere in tre Persone. Me lo fece comprendere in modo così limpido, che io rimasi tanto fortemente sorpresa quanto ero confortata... ed ora, quando penso alla Santa Trinità, o ne sento parlare, comprendo come le tre adorabili Persone formino un solo Dio, e provo un'indicibile felicità ».

In un'altra occasione ancora fu concesso a Santa Teresa di vedere e comprendere in qual modo la Madre di Dio fosse assunta al posto in Cielo (2).

Sembra che le delizie di alcuni di questi stati oltrepassino quelle di qualunque degli stati che la coscienza ordinaria conosce. Esse implicano evidentemente sensibilità organiche, perchè se ne parla

esternalità di uomo, ed a manifestarlo colla penna. Imperocchè avevo una visione penetrante dell'Universo come di un *caos*, in cui tutte le cose si trovavano collocate ed avvolte, pur rimanendo impossibile spiegarle ». *Jacob Böhmen's Theosophic Philosophy*, ecc., by Edward Taylor, London, 1691, pagine 425, 427. Similmente Giorgio Fox: « Ero giunto allo stato in cui si trovava Adamo avanti di cadere nel peccato. La creazione era aperta davanti a me; e mi si palesava come tutte le cose avessero il nome che portavano, secondo la loro natura e la loro virtù. Ero dubbioso nella mia mente, s'io dovessi fare il medico pel bene dell'umanità, vedendo come il Signore a me manifestava la natura e le virtù delle creature ». *Journal*, Philadelphia, senza data, pag. 69. La contemporanea « Clairvoyance » abbonda di simili rivelazioni. Vedi le Cosmogonie di Andrew Jackson Davis, per esempio, o certe esperienze riferite nelle dilettevoli « *Reminiscences and Memoires of Tenry Thomas Butterworth* », Lebanon, Ohio, 1886.

(1) *Vie*, pag. 581, 582.

(2) Loc. cit., pag. 574.

come di qualcosa di troppo eccessivo per essere sopportato, e affine al dolore fisico (1). Ma è una delizia troppo sottile e troppo penetrante perchè le parole comuni possano esprimerla. I toccamenti di Dio, le ferite delle sue freccie, gli accenni all'ebbrezza ed all'unione nuziale figurano necessariamente nella fraseologia che l'adombra. Intelletto e sensi si dileguano in questi stati superiori dell'estasi. « Se il nostro intelletto comprende », scrive Santa Teresa, « ciò avviene in un modo che resta sconosciuto all'intelletto medesimo, il quale non può intendere nulla di ciò che abbraccia. Per parte mia non credo che esso comprenda affatto, poichè, come ho detto, esso non conosce di far ciò: confesso che è tutto un mistero in cui mi perdo » (2). Nelle condizioni denominate *raptus* o rapimenti dai teologi, il respiro e la circolazione del sangue sono così depressi, che si discute ancora fra i dottori della Chiesa se l'anima venga ad essere o no temporaneamente staccata dal corpo. Bisogna leggere la descrizione di Santa Teresa e le minutissime distinzioni che essa fa per persuaderci che si tratta non di esperienze immaginarie, ma di fenomeni che, per quanto rari, seguono tipi psicologici del tutto speciali.

Per qualunque medico queste estasi non significano altro che stati ipnoidi suggeriti ed imitati, su di una base intellettuale di superstizione ed una base di fisica degenerazione e di isterismo. Queste condizioni patologiche sono esistite indubbiamente in moltissimi, e forse in tutti i casi, ma questo fatto non ci dice nulla circa il loro valore per la conoscenza della coscienza che essi inducono.

Per passare ad un giudizio spirituale su questi stati non ci dobbiamo accontentare di superficiali considerazioni di natura medica, ma eseguire delle indagini circa i loro frutti per la vita.

Questi frutti sembrano essere stati varî. Per una parte, la stupefazione non sembra essere stata completamente assente, come

(1) Santa Teresa stabilisce una differenza fra il dolore a cui prende parte il corpo, e il dolore puramente spirituale (*El Castillo Interior*, 6, cap. XI). Quanto alla parte corporea in queste gioie celesti, essa ne parla come di qualche cosa che « penetra fino al midollo delle ossa, mentre i piaceri terreni colpiscono soltanto la superficie dei sensi. Penso », essa aggiunge, « che questa sia una descrizione esatta, nè saprei farla migliore », *Ibidem*, 5, cap. I.

(2) *Vie*, pag. 198.

resultato. Dovete ricordarvi la inettitudine della povera Margherita Maria Alacoque in cucina o nella scuola. Molti altri estatici sarebbero periti se i loro ammiratori non ne avessero preso cura. Il rifugiarsi del pensiero nell'« altro mondo », favorito dalla coscienza mistica, rende questa iperastrazione dalla vita pratica peculiarmente incline a colpire il mistico, nel quale il carattere è naturalmente passivo e l'intelletto debole; nelle menti e nei caratteri congenitamente forti, invece, noi troviamo degli effetti del tutto opposti. I grandi mistici Spagnuoli, che spingevano l'abitudine dell'estasi ai più grandi eccessi che essa abbia mai raggiunto, sembra abbiano dimostrato per la massima parte uno spirito ed una energia indomabili, in tanta maggior misura per le estasi a cui si abbandonavano.

Sant'Ignazio era un mistico, ma il suo misticismo lo rendeva certamente uno dei congegni umani più potenti che abbiano mai veduto la luce. San Giovanni della Croce scrivendo sulle intuizioni ed i « contatti » per cui Dio raggiunge la sostanza dell'anima, ci racconta che:

« Essi lo arricchiscono meravigliosamente. Uno soltanto di essi potrebbe essere sufficiente ad abolire di un colpo certe imperfezioni da cui l'anima durante tutta la sua vita avrebbe vanamente cercato di liberarsi, e lasciarla adorna di virtù e provvista di doni soprannaturali. Una sola di queste inebrianti consolazioni può compensarlo di tutte le fatiche sopportate durante la sua vita — fossero anche innumerevoli. Provvista di un coraggio indefettibile, piena dell'appassionato desiderio di soffrire pel suo Dio, l'anima allora è assediata da uno strano tormento — quello che non le sia concesso di soffrire abbastanza » (1).

Santa Teresa ha altrettanta enfasi, ma è molto più minuziosa. Ricorderete forse un passo di lei che citai nella mia prima Conferenza (2). La sua Autobiografia contiene molte pagine simili. In quale letteratura si trova una definizione più evidentemente verace della formazione di un nuovo centro di energia spirituale di quella sua definizione degli effetti di certe estasi, le quali, scomparendo, lasciano l'anima ad un livello più alto di eccitamento emozionale?

---

(1) *Œuvres*, II, 320.

(2) Cfr. sopra, pag. 18.

« Spesso, malata e affranta da dolori terribili prima dell'estasi, l'anima ne esce invece piena di salute ed amorevolmente disposta ad agire... quasi che Dio avesse voluto che il corpo stesso, già obbediente ai desiderî dell'anima, dovesse prender parte alla felicità di questa. Dopo un simile favore l'anima è pervasa da un tal grado di coraggio, che se in quel momento il suo corpo dovesse venire ridotto in pezzi per la causa di Dio, essa non sentirebbe altro che il più grato conforto. È allora che le risoluzioni eroiche germinano in noi a profusione, eccitando desiderî, orrore del mondo e la chiara percezione della nostra propria nullità... Quale impero si può confrontare a quello di un'anima la quale, da questo vertice sublime a cui Dio l'ha innalzata, vede sotto i suoi piedi tutte le cose della terra, e da nessuna di queste potrebbe essere cattivata? Come si vergogna dei suoi antichi attaccamenti! Come è umiliata per la sua cecità! Quale ardente pietà sente essa per coloro che essa riconosce come ancora immersi nelle tenebre!... Essa si rammarica di essere stata sensibile al punto di onore, all'illusione che le faceva considerar sempre come onore ciò a cui il mondo dà questo nome. Ora essa vede in questo nome null'altro che un'enorme menzogna di cui tutto il mondo è vittima. Essa discopre, nella nuova luce dall'alto, che nell'onore genuino nulla vi è di spurio, che essere fedeli a questo onore è concedere il nostro rispetto a ciò che merita realmente di essere rispettato, ed a considerare come zero, o come meno di nulla, qualunque cosa peritura e non aggradevole a Dio... Essa ride quando vede le persone gravi, pensose di orazione, affannantisi per quei punti di onore per i quali essa ora non prova che un profondo disprezzo. È consentaneo alla dignità del loro ordine di agire a questo modo, essi dicono, e ciò le rende più utili agli altri. Ma essa non ignora come, disprezzando quelle dignità pel puro amore di Dio, essi farebbero maggior bene in un giorno, che non ne farebbero in dieci anni rispettandola... Essa ride di sè pensando che vi sia stato un tempo nella sua vita in cui essa si preoccupava del denaro, in cui lo desiderava... Oh! se gli esseri potessero accordarsi per considerarlo come fango inutile, quale armonia regnerebbe allora nel mondo! Con quale amicizia ci tratteremmo gli uni gli altri se scomparisse dalla terra il nostro interesse per l'onore, pel denaro! Per conto mio, ritengo che questo sarebbe un rimedio per tutti i nostri mali » (1).

Le condizioni mistiche, quindi, possono rendere l'anima più energica in quelle direzioni che l'aspirazione di essa favorisce. Questo però dovrebbe essere riconosciuto come un vantaggio soltanto nel caso in cui l'ispirazione fosse vera. Se essa fosse erronea,

---

(1) *Vie*, pag. 229, 230, 231-232, 243.

l'energia sarebbe corrispondentemente male impiegata. Ed ecco che ci si leva dinanzi nuovamente quel problema della verità che incontrammo alla fine della Conferenza sulla condizione di santità. Ricorderete che noi ci siamo rivolti al misticismo appunto per ottenere qualche luce circa la verità. Gli stati mistici stabiliscono essi la verità di quelle affezioni teologiche in cui la vita santa trova le proprie radici.

Per quanto si sottraggano ad una descrizione precisa, gli stati mistici manifestano in generale una tendenza teoretica ben delineata. Riesce sempre possibile definire i risultati della maggior parte di essi in termini che accennano a direzioni filosofiche ben determinate. Una di queste direzioni è l'ottimismo, l'altra il monismo. Trapassiamo negli stati mistici dalle condizioni della coscienza ordinaria, come da un meno in un più, da un luogo ristretto ad uno assai capace, e nello stesso tempo da uno stato di inquietudine ad uno stato di riposo. Noi li sentiamo come stati di riconciliazione, di unificazione. Essi fanno appello più alle funzioni affermative, alle funzioni del « Sì », che alla funzione del « No » in noi. La stessa loro negazione di ogni epiteto ed aggettivo che possiate supporre applicabile alla verità ultima, — Egli, l'Io, l'Atman, ha da esser descritto con sole negazioni, dicono gli Upanishads (1), — per quanto appaia superficialmente come una funzione del « No », pure non è che una negazione fatta in favore di un « Sì » ulteriore. Chiunque chiama l'Assoluto qualche cosa in particolare, o dice che esso è *questo*, sembra che implicitamente escluda che esso possa essere *quello*, e con ciò quasi lo diminuisce. Pertanto, si nega il « questo », negando la negazione che ci sembra che esso implichi, in favore di quell'attitudine affermativa superiore che si possiede. La fonte del misticismo Cristiano è Dionisio l'Areopagita. Egli descrive il vero assoluto servendosi di sole negazioni:

« La causa di tutte le cose non è l'anima nè l'intelletto; nè possiede essa immaginazione, opinione, ragione o intelligenza; nè è essa stessa ragione o intelligenza; nè è detta o pensata. Essa non è nè numero, nè ordine, nè ineguaglianza, nè simiglianza, nè dissimiglianza. Essa nè sta in piedi, nè si muove, nè sta ferma... Non è essenza, nè eternità, nè tempo. Neppure le appartiene il contatto intellettuale. Non è scienza, nè verità.

(1) Trad. del MÜLLER, Parte II, pag. 180.

Non è regalità, nè saggezza; non l'uno; non l'unità; non la divinità o la bontà; e neppure lo spirito quale lo conosciamo », ecc., a piacere (1).

Ma tali qualifiche sono negate da Dionigi, non perchè la verità sia di esse minore, ma perchè essa le eccede infinitamente. Essa è sopra di loro, è *super*-lucente, *super*-splendente, *super*-essenziale, *super*-sublime, *super* ogni cosa che si possa nominare. Come Hegel nella sua Logica, i mistici muovono verso il polo positivo della verità soltanto colla « *Methode der absoluten Negativität* » (2).

Qui è la genesi di quelle espressioni paradossali che tanto abbondano negli scritti mistici. Come quando Eckhart parla del tranquillo deserto del viso di Dio « dove non si vide mai differenza, nè Padre, nè Figlio, nè Spirito Santo, dove non abita nessuno, ma dove la scintilla dell'anima riposa più tranquilla che in se stessa » (3). Come quando Böhme scrive dell'Amor Primevo che « può opportunamente venir comparato al Nulla », perchè è più profondo di ogni Cosa, ed è come nulla rispetto a tutte le cose, in quanto non è comprensibile da alcuna di esse. E perchè esso non è nulla rispettivamente, esso è perciò libero da ogni cosa, ed è quel solo bene che l'uomo non può dire od esprimere che cosa sia, non essendovi nulla a cui possa venir paragonato, per mezzo del quale esprimerlo (4).

Oppure quando Angelus Silesius canta: —

> « Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier:
> Je mehr du nach ihm greiffst, je mehr entwind er dir » (5).

A un simile uso dialettico, per parte dell'intelletto, della negazione come modo di passaggio ad una sorte più alta di affermazione, corrisponde la più fine delle controparti morali nel campo della volontà personale. Siccome si trova che la negazione dell'Io finito e dei suoi bisogni, e l'ascetismo di qualunque sorta sono, nell'esperienza religiosa, l'unica via di ingresso ad una vita più

(1) Traduzione di DAVIDSON nel « Journal of Speculative Philosophy », 1893, vol. XXII, pag. 399.

(2) « *Deus propter excellentiam non immerito Nihil vocatur* ». *Scotus Erigena* citato da ANDREW SETH, *Two lectures on Theism*, New York, 1897, pag. 55.

(3) J. ROYCE, *Studies in Good and Evil*, pag. 282.

(4) *Jacob Böhmen's Dialogues on the supersensual Life*. London, 1901, pag. 48.

(5) *Cherubinischer Wandersmann*, Strofe 25.

comprensiva e benedetta, questo mistero morale si intreccia e si combina col mistero intellettuale in tutti gli scritti mistici.

« Il tesoro dei tesori per l'anima si ha quando essa esce dal « Qualche-cosa » per entrare in quel « Nulla » di cui tutte le cose sono fatte. L'anima allora dice *Non ho nulla*, perchè sono spogliato e nudo; *Non posso far nulla*, perchè tutto ciò che sono non è che un'immagine dell'Essere, e soltanto Dio è per me l'« Io SONO »; e così sedendo nella mia Nullità do gloria all'Essere Eterno, e *non voglio nulla* di me stesso, così Dio può volere tutto in me, essendo in me il mio Dio e tutte le cose » (1).

Nel linguaggio di Paolo, Io vivo, eppure non Io, ma Cristo vive in me. Soltanto quando io divengo come nulla, può Dio entrare in me, ed allora non esiste differenza fra la sua vita e la mia.

Questa abolizione di tutte le comuni barriere che dividono l'individuo dall'Assoluto è la grande opera mistica. Negli stati mistici noi diveniamo ad un tempo una cosa sola coll'Assoluto, ed acquistiamo la coscienza di tale nostra unità. Questa è l'eterna e trionfante tradizione mistica, che ben poco viene alterata dalla differenza di clima o di *credo*. Nell'Induismo, nel Neoplatonismo, nel Sufismo, nel Misticismo cristiano, nel Whitmanismo, troviamo sempre questa medesima nota, cosicchè nelle espressioni mistiche si rileva una unanimità eterna, che talvolta arresta il critico e gli fa pensare che, come si è detto, i mistici classici non abbiano nè data nè luogo di nascita. Parlando ognora dell'unione di Dio coll'uomo, la loro parola antidata ogni lingua ed essi non divengono mai vecchi (2).

« Questo sei tu! » dicono gli Upanishads, e i Vedanti aggiungono: « Non una parte, non un modo di Quello, ma sempre ed identicamente Quello, quello spirito Assoluto del mondo ». « Come un'acqua pura che abbia sgorgato in un'altra acqua pura, rimane la medesima, così, o Gautama, è l'Io di un pensatore che comprende. Acqua in acqua, fuoco in fuoco, etere in etere, nessuno può distinguerli; così avviene di un uomo la cui mente è entrata entro l'Io » (3). « Ogni uomo », dice il Sufi Gulshan-Râz, « il cui

(1) Op. cit., pag. 42, 74.

(2) Cfr. MAETERLINK, *L'ornement des noces spirituelles de Ruysbroeck l'admirable*, Bruxelles, 1891, Introduction, pag. XIX.

(3) *Upanishads* (trad. MÜLLER), II, 17, 334.

cuore non è più agitato da alcuno dubbio, conosce con certezza che non vi è alcun essere all'infuori di Uno soltanto... Nella sua Divina Maestà non si trova il *me*, il *noi*, il *tu*, perchè nell'Uno non può esistere distinzione. Ogni essere che è annullato ed interamente separato da se stesso, ode risuonare al di fuori di sè questa voce e questa eco: « *Io sono Dio* »: egli ha un modo eterno di esistenza e non è più soggetto alla morte » (1). Nella visione di Dio, afferma Plotino, « ciò che vede non è la nostra ragione, ma qualche cosa di antecedente e di superiore alla nostra ragione... Quegli che vede a questo modo non vede propriamente, non distingue, non immagina due cose. Egli muta, egli cessa di essere se stesso, non conserva nulla di sè. Assorto in Dio fa tutt'uno con lui, come il centro di un circolo che coincidesse con un altro centro ». « Qui », scrive Suso, « lo spirito muore, eppure è tutto vivo nella meraviglia della Divinità... ed è perduto nella tranquillità della gloriosa abbagliante oscurità, e della nuda semplice unità; è in questo sterminato *dove* che si deve trovare la più grande delizia » (2). « *Ich bin so gross als Gott* » canta Angelus Silesius, « *Er ist als ich so klein; Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein* » (3).

Nella letteratura mistica le frasi contradditorie del genere di « oscurità abbagliante », « silenzio mormorante », « deserto affollato », ecc., si incontrano comunemente. Esse dimostrano che non il linguaggio concettuale, ma piuttosto la musica è l'elemento per cui la verità mistica ci parla. Molti scritti mistici sono infatti poco più che composizioni musicali.

« Quegli che volesse udire la voce di Nada, « il suono senza suono » e comprenderlo, deve apprendere prima la natura di Dhâranâ... Quando la sua forma appare a lui stesso irreale, come sono nel risveglio tutte le forme che ha veduto in sogno; quando ha cessato di udire i molti, può discernere l'*Uno* — il suono interiore che uccide l'esteriore... Perchè allora l'anima udrà e ricorderà. Allora all'orecchio dell'anima parlerà LA VOCE DEL SILENZIO... Ed ora il suo Io è perduto nell'Io, te stesso nel TE STESSO, emerso da quell'Ente da cui tu radiasti cominciando... Ascolta! tu sei divenuto la Luce, sei divenuto il Suono, sei il tuo Signore ed il tuo Dio. Sei TE STESSO l'oggetto della tua ricerca: la VOCE non spezzata che risuona attra-

---

(1) SCHMÖLDERS, op. cit., pag. 210.
(2) *Autobiografia*, già citata, pag. 305-310.
(3) Op. cit., *Strofa* 10.

verso l'eternità, libera da ogni mutamento, libera dal peccato, i sette suoni in uno, la VOCE DEL SILENZIO. *Om tat Sat* » (1).

Se queste parole non vi fanno ridere quando le leggete, probabilmente toccheranno in voi quelle corde che per la musica e per la lingua esse hanno il potere di far vibrare. La musica ci dà certi messaggi ontologici che la critica non musicale non è capace di contraddire, se anche può ridere della nostra follìa di tenerne conto. Vi è una cima della mente in cui vivono tali cose e il mormorio che di là proviene s'intreccia colle operazioni della nostra intelligenza, allo stesso modo in cui le acque dell'Infinito Oceano spingono le loro onde ad infrangersi fra i sassolini delle nostre spiaggie.

La dottrina, per esempio, che l'eternità è fuori del tempo, che la nostra « immortalità », dato che ci sia la vita eterna, non tanto è futura quanto già presente, che troviamo così frequentemente espressa oggi in certi circoli filosofici, trova il suo sostegno in un applauso o consenso che sale da quel livello misteriosamente profondo (2). Riconosciamo le parole d'ordine per passare alle regioni mistiche, quando le udiamo, ma non possiamo servircene: solo a quel livello più profondo può quella « parola primordiale » essere pronunciata (3).

Ho esposto un abbozzo estremamente breve ed insufficente, ma quale mi era possibile data la limitazione del tempo, dei caratteri generali della coscienza di ordine mistico. *In complesso essa è panteista ed ottimista, o almeno è l'opposto di pessimista. È antinaturalista e si armonizza meglio con le anime nate per la seconda volta e con i loro stati per così dire oltremondani.*

Ora io debbo cercare se al misticismo possa o no essere ascritta un'autorità. Può esso fornire una *garanzia della verità* della rinascenza, del soprannaturalismo o del panteismo che favorisce? Debbo fare a queste domande le più concise risposte che per me si possa.

---

(1) H. P. BLAWASSKY: *The voice of the Silence.*

(2) Cfr. i passi del Dottor BUCKE, citati più sopra.

(3) Il tentativo più serio ch'io conosca di stabilire un passaggio fra la regione del misticismo e la vita discorsiva è contenuto in un articolo sul « *Movent immobile* » di Aristotile, pubblicato da F. C. S. SCHILLER, nel *Mind.*, vol. IV, 1900.

In breve posso rispondere così, — dividendo la mia risposta in tre parti:

1. Gli stati mistici quando sono bene sviluppati hanno di solito, ed hanno diritto di avere, autorità assoluta per gli individui che li subiscono.

2. Da essi non emana alcuna autorità che possa costituire un dovere, per coloro che non li provano, di accettarne senza critica le rivelazioni.

3. Essi demoliscono l'autorità della coscienza non mistica o razionalista, che si basa sull'intelletto ed i sensi soltanto. Essi dimostrano che questa non è che una specie soltanto di coscienza. Mostrano le possibilità di ordini diversi di verità, in cui, finchè qualche cosa in noi risponde vitalmente ad essi, possiamo liberamente aver fede.

Prenderò successivamente in esame ciascuna di queste parti.

1.

È un fatto psicologico che gli stati mistici di qualità ben pronunciata ed enfatica *sono* per solito pieni di autorità per coloro che li possiedono (1). « Vi » sono stati ed hanno visto. In vano il razionalismo protesta contro ciò. Se la verità mistica che si apre all'uomo si mostra una forza per la quale egli può vivere, qual mandato conferisce a noi la maggioranza per imporre a lui di vivere in un modo diverso? Possiamo cacciarlo in prigione o in un manicomio, ma non possiamo mutare la sua mente; per lo più non riusciamo ad altro se non ad avvincerla ancor più tenacemente alle sue credenze (2). Essa deride i nostri maggiori sforzi in li-

(1) Faccio astrazione dai casi più tenui, e da quei casi di cui i libri sono pieni, nei quali l'agente (ma per solito non il soggetto) resta in dubbio se ciò che egli ha provato possa essere stato provocato dal Demonio.

(2) Esempio: John Nelson scrive, circa la sua prigionia per aver predicato il Metodismo: « L'anima mia era un giardino ombreggiato, e durante tutto il giorno potevo cantare inni al Signore; perchè egli mutava la mia prigionia in godimento e mi permetteva di riposarmi sulle assi della prigione, come se fossi stato su di un letto di piume. Ora avrei potuto dire: « Il servizio di Dio è la perfetta libertà », ed ero spinto a pregare ardentemente che i miei nemici potessero dissetarsi allo stesso fiume di pace che il mio Dio mi aveva così liberalmente largito. « Journal », London, senza data, pag. 172.

nea di fatto, e in linea di logica sfugge assolutamente alla nostra giurisdizione. I nostri stessi giudizi più « razionali » si basano su di una evidenza esattamente simile per natura a quella che i mistici citano in favore dei loro. I nostri sensi, cioè, ci hanno dato immediata testimonianza di certi stati di fatto; ma la esperienza mistica si compone pure di percezioni di fatto altrettanto immediate per coloro che le provano quanto lo fu qualunque sensazione per noi. I resoconti provano che anche se i cinque sensi sono assenti in tali rivelazioni, esse sono pur nondimeno del tutto analoghe alle sensazioni per la loro qualità epistemologica, — mi si perdoni l'espressione barbara, — esse sono cioè presentazioni dirette di ciò che appare immediamente esistente.

Il mistico è insomma *invulnerabile*, e deve essere lasciato, piaccia a noi o no, nell'indiscusso godimento del suo *Credo*. La fede, dice Tolstoi, è ciò per mezzo di cui gli uomini vivono. E stati di fede e stati mistici sono termini intermutabili.

2.

Ora però debbo aggungere che i mistici non hanno alcun diritto a pretendere che noi dobbiamo accettare la testimonianza della loro particolare esperienza, se siamo estranei ad essa e siamo personalmente sordi a qualunque richiamo di questo genere. Il massimo che essi possano richiedere da noi in questa vita si è di ammettere che essa stabilisce una presunzione. Tale esperienza rappresenta un consenso ed ha un esito non equivoco; e sarebbe curioso, potrebbero dire i mistici, che un tipo di esperienza così unanime si dimostrasse completamente falso. In fondo, però, ciò sarebbe soltanto un appello al numero, simile all'appello del razionalismo nell'altro senso; e l'appello al numero non ha alcuna forza logica. Se noi lo riconosciamo, ciò avviene per ragioni « suggestive », non logiche; noi seguiamo la maggioranza perchè ciò conviene alla nostra vita.

Però anche tale presunzione derivata dall'unanimità dei mistici è ben lungi dall'essere forte. Caratterizzando gli stati mistici come panteisti, ottimisti, ecc., temo di avere eccessivamente semplificato la verità. L'ho fatto per comodo di espositiva, e per atte-

nermi il più possibile alla tradizione mistica classica. Il misticismo religioso classico, dobbiamo ora confessarlo, è soltanto un « caso privilegiato ». Esso è un *estratto*, mantenuto fedele al tipo primitivo mediante la selezione dei campioni più adatti, e col preservarli nelle « scuole ». Esso è detratto di fra una massa molto maggiore; e se noi prendiamo questa massa molto maggiore con tutta quella serietà con cui il misticismo religioso ha mantenuto se stesso stoicamente, noi troviamo che la supposta unanimità si dilegua subito. Anzitutto, perfino il misticismo religioso stesso, quello che accumula tradizioni, e costituisce la scuola, è molto meno unanime di quanto io abbia ammesso che sia. Nel grembo della Chiesa cristiana esso è stato ora ascetico, ora, al contrario, indulgente (1). Esso è dualista nella filosofia Sankhya, e monista in quella Vedanta. Io l'ho chiamato panteista; ma i grandi mistici Spagnuoli sono tutto fuorchè panteisti. Con poche eccezioni sono tutte menti non metafisiche, per le quali « la categoria della personalità » è assoluta. Per essi l'« unione » dell'uomo con Dio è assai più un miracolo incidentale che un'identità originaria (2). Com'è differente ancora, fatta astrazione dalla felicità comune a tutti il misticismo di Walt Whitman, di Edward Carpenter, di Richard Jefferies, e di altri panteisti naturalisti, dalla specie più nettamente Cristiana (3). Sta il fatto che il sentimento mistico di allargamento, di unione, di emancipazione non possiede alcun contenuto intellettuale specifico suo proprio. Esso è capace di formare alleanze matrimoniali con materiale fornito dalle più diverse filosofie e teologie, solo che esse gli concedano la possibilità di svolgere il suo particolare tono emozionale. Non abbiamo quindi alcun diritto di invocarne il prestigio nettamente in favore di qualunque credenza particolare, quale l'idealismo assoluto, o l'assoluta identità monistica, o la bontà assoluta del mondo. Esso è soltanto relativamente in favore di tutte queste cose, esso trascende dalla

---

(1) Ruysbroeck, nell'opera che Maeterlinck ha tradotto, ha un capitolo contro l'antinomianismo dei discepoli. Il libro di H. Delacroix (*Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*, Paris, 1900) è pieno di materiale antinomiano. Cfr. pure A. Jundt, *Les amis de Dieu au XIV^e siècle*. Thèse de Strasbourg, 1879.

(2) Cfr. Paul Rousselot, *Les mystiques Espagnols*, Paris, 1869, cap. XII.

(3) Cfr. Carpenter, *Towards Democracy*, specie le ultime parti; e la rapsodia mistica meravigliosa, splendida, di Jefferies, *The story of my heart*.

volgare coscienza umana andando nella direzione in cui quelle si trovano.

Questo riguardo al misticismo religioso propriamente detto. Ma resta ancora molto da dire, poichè il misticismo religioso è soltanto una metà del misticismo. L'altra metà non possiede tradizioni accumulate, se se ne eccettuano quelle che forniscono i Trattati di Psichiatria. Aprite qualunque di questi volumi e troverete numerosi casi in cui le « idee mistiche » sono citate come sintomi caratteristici di stati di debolezza mentale o deliranti. Nella paranoia possiamo avere un misticismo *diabolico*, una specie di misticismo religioso capovolto. Lo stesso senso di importanza ineffabile per gli avvenimenti più minuti, gli stessi testi e le stesse parole a cui vengono attribuiti significati nuovi, le stesse voci, e visioni, e direzioni, e missioni, la stessa dominazione per parte di potenze estranee; soltanto che questa volta l'emozione è pessimista; invece di consolazioni abbiamo delle desolazioni; e i significati sono spaventosi; le potenze sono nemiche della vita. Egli è evidente che, dal punto di vista del loro meccanismo psicologico, il misticismo classico e questi misticismi inferiori muovono dallo stesso livello mentale, da quella grande regione subliminale o transmarginale di cui, in realtà, si conosce così poco. Quella regione contiene ogni sorta di cose: « serafini e serpi » si trovano là fianco a fianco. Il derivarne non è una credenziale infallibile. Ciò che ne deriva va ponderato e dimostrato, e deve subire il confronto col contesto totale dell'esperienza, proprio come ciò che proviene dal mondo esterno dei sensi. Il suo valore deve essere accertato mediante metodi empirici, fintantochè non siamo noi stessi dei mistici.

Una volta ancora, quindi, ripeto che i non mistici non hanno alcun obbligo di riconoscere negli stati mistici un'autorità superiore conferita loro dalla loro natura intrinseca (1).

---

(1) Nel 1° Capitolo del 2° Libro della sua *Degenerazione* (F.lli Bocca Editori - Milano), MAX NORDAU cerca di screditare tutto il misticismo, esponendo le debolezze delle specie più basse di esso. Per lui misticismo significa qualunque percezione improvvisa di un significato nascosto delle cose. Egli spiega una tale percezione colle numerose associazioni incomplete che l'esperienza può far nascere in un cervello degenerato. Esse dànno all'individuo così degenerato un senso indeterminato e vasto di essere spinto in avanti, senza risvegliare però alcuna conseguenza definita ed utile nel suo pensiero. La spiegazione è plausibile per certo, specie nel senso di un signi-

3.

Eppure, debbo ripeterlo ancora, l'esistenza di stati mistici rovescia assolutamente la pretesa degli stati non-mistici, di essere i soli ed estremi arbitri di ciò che possiamo credere. In tesi generale gli stati mistici non fanno che aggiungere un significato soprasensibile ai comuni dati esterni della coscienza. Essi sono eccitamenti, simili alle emozioni dell'amore e dell'ambizione, doni fatti al nostro spirito, per mezzo dei quali certi fatti che già stanno obbiettivamente davanti a noi trovano un nuovo potere di espressione, formando connessioni nuove con la nostra vita attiva. Essi non contraddicono questi fatti come tali, nè contrastano alcunchè che i nostri sensi abbiano immediatamente afferrato (1). È piuttosto il critico razionalista che fa la parte del negatore nella disputa; e le sue negazioni non hanno alcuna forza, poichè non può esservi mai uno stato di fatto a cui non si possa aggiungere, senza oltraggio alla verità, un nuovo significato, purchè la mente si elevi ad un punto di vista più largo e comprensivo. Deve sempre rimanere una questione aperta quella di sapere se gli stati mistici siano forze di tali punti di vista superiori, finestre attraverso le quali la mente getta lo sguardo su di un mondo molto più comprensivo ed esteso. La differenza delle varie vedute godute dalle varie finestre mistiche non ci trattiene dal fare tale supposizione. Il mondo più vasto dimostrerebbe allora di essere di composizione mista, come questo nostro mondo, e sarebbe tutto. Esso avrebbe le sue regioni celesti ed infernali, i suoi momenti di tentazione e di salvezza, le sue prove di valore e le sue disfatte, come lo ha questo nostro mondo; ma sarebbe ugualmente un mondo più va-

---

ficato nelle cose; ed altri alienisti (WERNICKE, per esempio, nel suo *Grundriss der Psychiatrie, Th. II*, Leipzig, 1896) hanno spiegate le condizioni dei paranoici mediante un disturbo dell'organo associativo. I voli superiori del misticismo, però, colla loro determinatezza e la loro subitaneità, sono prodotti di una condizione non certamente così negativa. Sembra molto più ragionevole di attribuirla a scorrerie della vita subcosciente, di una attività cerebrale intorno alla quale finora non sappiamo nulla.

(1) Essi talvolta aggiungono ai fatti degli *audita et visa* subbiettivi; siccome però questi sono abitualmente interpretati come cose trasmondane, non determinano alcuna alterazione nei fatti dei sensi.

sto. Dovremmo valerci dell'esperienza ad esso relativa, scegliendo, subordinando, sostituendo, come siamo soliti di fare nel nostro mondo naturalistico ordinario: saremmo soggetti all' errore come ora lo siamo; eppure il tener conto di questo più vasto mondo di significati, ed il trattare seriamente con esso potrebbe, a dispetto di tutte le perplessità, essere uno stadio indispensabile nella via lungo la quale ci avviciniamo alla finale pienezza della verità.

Penso che a questo punto dobbiamo abbandonare il nostro soggetto. Gli stati mistici invero non recano alcuna autorità pel semplice fatto di essere stati mistici. Ma i più alti fra essi accennano a direttive verso le quali inclinano i sentimenti religiosi anche degli uomini non mistici. Essi parlano della supremazia dell'ideale, parlano di immensità, di unione, di salvezza e di riposo. Essi ci forniscono delle *ipotesi*, ipotesi che possiamo far sempre conto di ignorare, ma che, come pensatori, non possiamo scavalcare. Il soprannaturalismo e l'ottimismo che essi tendono a darci possono, dopo tutto, interpretati nell'un modo o nell'altro, essere la più vera delle visioni nel significato di questa nostra vita.

« Oh, un poco di più, e quanto è grande; e un poco di meno, e quali mondi scompaiono! ». Può darsi che possibilità e permesso di questo genere siano tutto ciò che la coscienza religiosa richiede per vivere. Nella mia ultima Conferenza io cercherò di persuadervi che tale è realmente il caso. Intanto, però, sono persuaso che per moltissimi dei miei lettori una tale dieta è troppo leggera. Se il soprannaturalismo e la unione interiore col divino sono cose vere, voi pensate, allora non tanto il permesso, ma l'obbligo di credere deve essere trovato. La filosofia ha preteso sempre di dimostrare la verità religiosa con argomenti coercitivi; e la costruzione di filosofie di questo genere è sempre stata una delle funzioni preferite della vita religiosa, intendendo questo termine nel suo largo senso storico. Ma la filosofia religiosa è un soggetto enorme, e nella prossima Conferenza potrò gettare su di essa soltanto quel breve sguardo che i limiti che mi sono imposto potranno permettermi.

Conferenza XVIII

FILOSOFIA

Le nostre considerazioni intorno alla condizione di santità ci posero di fronte alla domanda: Il senso di una presenza divina è un senso datoci da qualche cosa di obbiettivamente vero? Noi ci siamo volti anzitutto al misticismo per cercare una risposta, ed abbiamo trovato che, se anche esso tenta con tutte le forze di appoggiare la religione pure è cosa troppo personale (e nello stesso tempo troppo varia nelle sue manifestazioni) per potere pretendere un'autorità universale. La filosofia, però, suole mettere in campo argomenti che, se qualche valore hanno, pretendono di averne uno universale, e perciò ora noi ci volgiamo colla nostra domanda dalla parte della filosofia. Può essa imprimere un marchio di veracità sul senso del divino che l'uomo religioso possiede?

Immagino già che molti fra voi a questo punto cominceranno ad abbandonarsi a congetture circa il punto a cui io sto mirando. Avete scalzata l'autorità del misticismo, voi direte, e la cosa che vi resterà da fare ora, probabilmente, sarà di cercare di screditare l'autorità della filosofia. La religione, voi vi aspettate di sentirmi concludere, non è che un affare di fede, che si basa sia sopra un sentimento indeterminato, sia su quel senso vivace della realtà delle cose che non si vedono, di cui ho riportato tanti esempi nella mia seconda Conferenza ed in quella sul Misticismo. Essa è essenzialmente personale ed individualistica; eccede continuamente la

nostra potenzialità di formulazione; e sebbene probabilmente tentativi di gettarne il contenuto in una forma filosofica vi saranno sempre, data la natura stessa degli uomini, tuttavia questi tentativi rimarranno sempre processi secondari che in nessun modo accrescono l'autorità, o garantiscono la veracità dei sentimenti da cui essi ripetono il loro proprio stimolo, e dai quali fanno derivare qualunque fiamma di convinzione che siano essi stessi per possedere. Insomma, voi sospettate che io mi proponga di difendere i sentimenti a spese della ragione, di riabilitare tutto ciò che è primitivo ed immediato, di dissuadervi dalla speranza di qualunque Teologia che sia degna di questo nome.

In una certa misura debbo confessare che avete indovinato giusto. Io credo che il sentimento sia la sorgente più profonda della religione, e che le formule filosofiche e teologiche siano prodotti secondari, simili alle traduzioni di un testo in un'altra lingua. Ma tutte queste contestazioni sono equivoche nella loro brevità, e mi ci vorrà certamente tutta l'ora di cui dispongo per spiegarvi esattamente ciò che intendo.

Quando chiamo le formole teologiche prodotti secondari, intendo dire che in un mondo in cui non fosse esistito mai alcun sentimento religioso, dubito assai che alcuna teologia filosofica sarebbe mai sorta. Dubito assai che la contemplazione intellettuale spassionata dell'universo, indipendentemente dall'infelicità interiore e dal bisogno di liberazione da una parte, dall'emozione mistica dall'altra, avrebbe potuto risolversi in filosofia religiosa del genere di quella che ora possediamo. Gli uomini avrebbero cominciato con le spiegazioni animistiche del fatto naturale, poi le avrebbero eliminate a forza di critiche, sostituendole con teorie scientifiche, com'è avvenuto ora. Nella scienza essi avrebbero lasciato una certa somma di « ricerca psichica », proprio come attualmente debbono riammetterne probabilmente una certa quantità. Ma speculazioni d'alto volo simili a quelle della teologia, tanto dogmatica quanto idealista, queste essi non avrebbero avuto alcun motivo per tentare, non provando alcun bisogno di commercio con le corrispondenti Divinità. Tali speculazioni, a mio credere, debbono venire classificate come ipercredenze, come costruzioni create all'intelletto in direzione verso le quali originariamente il sentimento le spingeva.

Dato anche però che la filosofia religiosa abbia dovuto ricevere la sua prima spinta dal sentimento, non può esso forse avere trat-

tato in modo superiore la materia che il sentimento le forniva?

Il sentimento è personale, e muto, ed incapace a render conto di sè. Esso riconosce essere suoi resultati misteri ed enimmi, si rifiuta a giustificarli razionalmente, ed all'occasione ammette volentieri che essi passino per paradossali ed assurdi. La filosofia assume l'attitudine opposta. La sua aspirazione è quella di sottrarre al mistero ed al paradosso qualunque territorio le sia sottoposto. Trovare scampo dall'oscura e capricciosa persuasione personale verso la verità che vale obbiettivamente per tutti coloro che pensano, è stato sempre l'ideale più caro all'intelletto umano. Redimere la religione da ogni insalutare esclusivismo personale e privato, e dare ai suoi messaggi una condizione di pubblico riconoscimento e di diritto, questo è stato sempre il còmpito e l'aspirazione della ragione.

Io credo che alla filosofia non mancherà mai la possibilità di lavorare per questo fine (1). Noi siamo esseri pensanti, e non possiamo escludere l'intelletto dal partecipare a qualunque delle nostre funzioni. Anche quando parliamo da solo a solo con noi stessi, diamo costruzioni intellettuali ai nostri sentimenti. Tanto i nostri ideali personali quanto la nostra esperienza religiosa e mistica, debbono venire interpretati in conformità con quello speciale sfondo scenico in cui si muove di solito la nostra mente. Il clima filosofico del nostro tempo ci costringe inevitabilmente a indossare gli abiti che ad esso convengono. Inoltre, noi dobbiamo scambiarci i nostri sentimenti vicendevolmente, e per far questo dobbiamo parlare ed adoperare formole verbali generali ed astratte. Concezioni e costruzioni sono pertanto parte integrante della nostra religione, ed in qualità di moderatrice nell'urto dell'ipotesi, e come mediatrice fra le critiche fatte da un individuo alle costruzioni di un altro, la filosofia avrà sempre molto da fare. Sarebbe curioso che discutessi questo punto mentre queste stesse mie Conferenze altro non sono, come vedrete più chiaramente d'ora in poi, che un faticoso tentativo di trarre dai privatismi dell' esperienza religiosa qualche fatto generale capace di definirli con formole sulle quali tutti possano accordarsi.

L'esperienza religiosa, in altre parole, ingenera spontaneamente ed inevitabilmente miti, superstizioni, dogmi, credi e teolo-

(1) Cfr. la Conferenza Gifford del Prof. W. WALLACE, in *Lectures and Essays*, Oxford, 1898, pag. 17.

gie metafisiche, e critiche di ognuno di questi gruppi per parte degli aderenti ad un gruppo diverso. Da poco tempo sono divenuti possibili classificazioni e confronti imparziali di fronte alle denuncie ed agli anatemi frammezzo a cui soleva procedere esclusivamente nel passato il commercio fra le diverse religioni. Siamo ora agli inizi di una cosidetta « scienza delle religioni »; e qualora queste Conferenze potessero contribuire in minima parte ad una simile scienza, ne sarei felice.

Ma tutte queste operazioni intellettuali, siano esse costruttive o comparative e critiche, presuppongono delle esperienze immediate come loro dati. Esse sono operazioni interpretative ed induttive, operazioni *post factum*, conseguenti al sentimento religioso, non ad esso coordinate, nè indipendenti da ciò che esso assevera.

Quell'intelletualismo in religione che io miro a screditare, pretende essere qualche cosa di assolutamente diverso da tutto ciò. Esso aspira a costruire oggetti religiosi per mezzo delle sole risorse della ragione logica, ossia della ragione logica che trae inferenze rigorose da fatti non subbiettivi. Esso dà alle sue conclusioni il nome di teologia dogmatica, o di filosofia dell'assoluto, secondo i casi; non le chiama scienza delle religioni. Esso le raggiunge *a priori* e ne garantisce la veracità.

I sistemi garantiti sono stati sempre l'idolo delle anime anelanti. Comprensivi al massimo, eppure semplici, nobili, chiari, luminosi, stabili, rigorosi, veri; — quale rifugio vi potrebbe essere più ideale di quello offerto da siffatti sistemi, a spiriti tormentati dall'oscurità e dall'imprevisto del mondo delle cose sensibili? Infatti, troviamo diffuso nelle scuole teologiche moderne, non meno quasi che in quelle dei tempi precedenti, un disdegno per quella verità che è semplicemente possibile o probabile, e per quei resultati che soltanto la personale certezza può afferrare. Scolastici ed idealisti dànno tutti una voce a tale disdegno. John Caird, per esempio, scrive in questo modo nella sua « Introduzione alla filosofia della religione »:

« La religione deve invero essere una cosa del cuore; ma per elevarla dalla regione del capriccio subbiettivo, e per distinguere fra ciò che è vero e falso in religione, dobbiamo richiamarci ad un segno obbiettivo. Ciò che entra nel cuore dev'essere prima distinto come *vero* dall'intelligenza. Dev'essere veduto come cosa avente nella sua propria natura un *diritto* a

dominare il sentimento, e come costituente il principio da cui deve essere giudicato il sentimento (1). Nel valutare il carattere religioso degli individui, delle nazioni o delle razze, la prima questione è, non come essi sentano, ma che cosa essi pensino o credano, — non se la loro religione sia tale da manifestarsi mediante emozioni, più o meno violente ed entusiastiche, bensì quali siano le *concezioni* di Dio e delle cose divine dalle quali queste emozioni sono provocate. Il sentimento è necessario in religione, ma è pel *contenuto*, per la base intelligente di una religione, e non pel sentimento, che se ne deve determinare il carattere ed il valore » (2).

Il Cardinale Newman, nella sua opera « L'idea di un'Università », dà un'espressione anche più enfatica a questo disprezzo per il sentimento (3). La teologia, egli dice, è una scienza nel senso più stretto della parola. « Voglio dirvi piuttosto », egli scrive, « ciò che essa non è: — non « evidenza fisica » di Dio, non « religione naturale », perchè queste non sono che interpretazioni soggettive indeterminate ».

« Se », egli continua, « l'Essere Supremo è potente ed abile, proprio come il telescopio mostra potenza, ed il microscopio abilità; se la sua Legge morale può venire dimostrata semplicemente mediante i processi fisici dell'organismo, o la volontà misurata agli effetti immediati degli affari umani, se la sua Essenza è precisamente così alta, profonda e larga come l'universo e non di più; se così stanno le cose, allora io confesso che non vi è alcuna scienza specifica intorno a Dio, che la teologia non è che un nome, ed una protesta in suo nome è un'ipocrisia. Allora, per quanto reverente sia pensare a Lui, mentre si svolge il processo dell'esperimento e del ragionamento astratto, pure una simile pietà non è altro che poesia del pensiero, o un ornamento del linguaggio, un certo modo di vedere e considerare la natura che qualcuno possiede ed altri no, che menti colte hanno elaborato, che altri trovano ammirevole ed ingegnoso, e che tutti farebbero bene ad adottare. Non sarebbe che la teologia della Natura, allo stesso modo come abbiamo la *filosofia* o il *dramma* della storia, la *poesia* della fanciullezza, del pittoresco, del sentimentale, dello spiritoso, o di qualunque altra qualità astratta che il genio od il capriccio dell'individuo, la moda del giorno, il *consensus omnium*, riconoscano in un gruppo di oggetti sottoposti alla loro osservazione. Non so vedere molta differenza

(1) Op. cit., pag. 174 (passim).

(2) *Ibidem*, pag. 186.

(3) Discorso II, pag. 7.

fra questo ed il confessare che non vi è Dio, implicando che nulla di definito si può conoscere esattamente a Suo riguardo.

« Ciò che io intendo per Teologia », egli continua, « non è nulla di queste cose: Intendo semplicemente la *Scienza di Dio*, o le verità che conosciamo circa Dio messe insieme in un sistema, precisamente come abbiamo una scienza delle stelle, chiamata astronomia, e della crosta della terra, chiamata geologia ».

In ambedue questi passi noi ci troviamo nettamente dinnanzi alla questione: Il sentimento, valido soltanto per l'individuo, è opposto alla ragione valida universalmente. Il criterio è un criterio di fatto assolutamente piano e chiaro. La teologia basata sulla ragione pura deve convincere universalmente gli uomini in linea di fatto. Se ciò non avvenisse, in che cosa consisterebbe la sua superiorità? Se essa non facesse che dar origine a sètte ed a scuole, proprio come sentimento e misticismo, come compirebbe essa il suo programma di liberarci dal capriccio e dall'arbitrio? Questo criterio pratico, perfettamente definito, delle pretese della filosofia a fondare la religione sulla ragione universale rende oggi assai semplice il mio còmpito. Io non voglio screditare la filosofia criticandone troppo a fondo gli argomenti. Basterà indicare che, storicamente considerata, essa non riesce a provare che le sue pretese siano obbiettivamente « convincenti ». Nel fatto la filosofia fallisce nel tentativo. Essa non elimina le differenze: essa fonda scuole e sètte come fa il sentimento. Io credo, in realtà, che la ragione logica dell'uomo operi esattamente in questo campo della teologia come ha sempre operato nell'amore, nel patriottismo, in politica, in qualunque dei maggiori interessi della vita in cui le nostre passioni o le nostre intuizioni mistiche fissino preventivamente le nostre credenze. Essa trova argomenti per la nostra convinzione, perchè per verità *è obbligata* a farlo. Essa amplifica e definisce la nostra fede, la rende più dignitosa e le dà voce e plausibilità. Raramente la produce; ed ora non può guarentirla (1).

(1) Quanto al carattere secondario delle costruzioni intellettuali, ed alla primordialità del sentimento e dell'istinto nel fondare le credenze religiose, leggete l'opera impressionante di H. Fielding, *The hearts of men*, London, 1902, che mi è capitata fra mano dopo che avevo scritto queste linee. « I *credi* », dice questo autore, « sono la grammatica della religione, essi sono per la religione ciò che la grammatica è per la parola. Le parole sono l'espressione dei nostri bisogni; la grammatica è la

Vi prego di concedermi un momento di attenzione per fare una corsa attraverso alcuni punti della vecchia teologia sistematica. Voi la trovate tanto nei Manuali Cattolici che in quelli Protestanti, sopratutto poi negli innumerevoli Trattati venuti in luce dopo l' Enciclica di Papa Leone XIII che raccomandava lo studio di S. Tommaso. Do uno sguardo prima agli argomenti con cui la teologia dogmatica stabilisce l'esistenza di Dio, poi a quelli con cui ne determina la natura (1).

Gli argomenti in favore dell'esistenza di Dio hanno retto per centinaia di anni contro il cozzo delle onde della critica miscredente, le quali non arrivarono mai a screditarli completamente nel cuore dei credenti, ma che in complesso ne sgretolano lentamente ma sicuramente la compagine. Se voi avete già un Dio a cui credete, questi argomenti vi confermano nella vostra fede. Se siete ateo, essi non riescono a mettervi sul retto sentiero. Le prove sono diverse. Quella cosidetta « cosmologica » argomenta dalla contingenza del mondo ad una Causa Prima, la quale deve contenere tutto che di bene e di perfetto il mondo stesso contiene. L'« argomento della finalità » procede dal fatto che le leggi della natura sono matematiche e che le sue parti sono benevolmente adattate fra loro, per affermare che questa causa è benevolente ad un tempo ed intellettuale. L'« argomento morale » è questo: che la legge morale presuppone un ordinatore. L'« argomento *ex consensu gentium* » è che la credenza in Dio è così diffusa, da trovare il suo fondamento nella natura razionale dell'uomo, dal che ritrae quindi la sua autorità.

Come dicevo poc'anzi, non discuterò tecnicamente questi argomenti. Il semplice fatto che tutti gli idealisti, da Kant in poi, si sono creduti autorizzati a disprezzarli o a trascurarli, dimostra che essi non sono abbastanza solidi per servire come unico e sufficente fondamento della religione. Ragioni assolutamente impersonali dovrebbero, a rigore, mostrare un potere di convinzione maggiore. Il principio di causalità è in realtà troppo oscuro per reggere

teoria che dopo se ne ricava. Non si è dato mai invece che la lingua procedesse dalla grammatica. Siccome la lingua progredisce e si muta per cause ignote, la grammatica deve seguirla » (pag. 313).

(1) Per ragione di comodo seguirò l'ordine del *Lehrbuch der Philosophie* di A. Stöckl (5ª ed., Mainz, 1881, vol. II).

il peso di tutta la costruzione teologica. Quanto all'argomento della finalità, guardate come è stato sconvolto dalle idee darwiniane. Concepiti quali noi oggi li concepiamo, come tanti fortunati residui di sterminati processi di distruzione, i benevoli adattamenti che riscontriamo nella natura ci suggeriscono una Divinità assai differente da quella che figurava nelle versioni primitive dell'argomento (1). Sta il fatto che questi argomenti non fanno che se-

---

(1) Non si deve dimenticare che, ogni forma di disordine nel mondo potrebbe, dato l'« argomento della finalità », suggerire un Dio proprio per quel dato disordine. La verità è che qualunque stato di cose possa venir nominato, è logicamente suscettibile di interpretazioni teleologiche. Le rovine del terremoto a Lisbona, per esempio. Tutta la storia passata doveva essere preordinata esattamente nel modo in cui lo fu per produrre al tempo opportuno quell'ordinamento particolare di rovine di mura, di mobili, di corpi un tempo vivi. Nessun altro ordine di cause sarebbe stato sufficente. E questo valga per ogni altro ordinamento buono o cattivo, che potesse risultare in qualche modo da condizioni antecedenti. Per evitare conseguenze così pessimistiche e salvarne il benefico ordinatore, l'argomento della finalità invoca due altri principî, restrittivi nel loro operare. Il primo è fisico: Le forze della Natura, spontaneamente tendono soltanto al disordine ed alla distruzione, all'accumulare rovine, non a fare dell'architettura. Questo principio, plausibile a prima vista, sembra alla luce della biologia recente sempre più improbabile. Il secondo principio dipende da un'interpretazione antropomorfica. Nessun accomodamento che sia per *noi* « disordine » può essere stato affatto un oggetto di finalità. Naturalmente questo principio è una semplice supposizione fatta nell'interesse del teismo antropomorfico.

Quando si osserva il mondo senza nessuna tendenza teologica nell'un senso o nell'altro, si vede che l'ordine ed il disordine, quali noi li riconosciamo, sono invenzioni puramente umane. Noi siamo interessati a certe forme di accomodamento, utile, estetico o morale; — così interessati, che tutte le volte che vediamo realizzate quelle forme la nostra attenzione viene vivamente sedotta. Ne consegue che noi operiamo selettivamente sugli elementi del mondo. Esso è pieno di disposizioni disordinate dal nostro punto di vista, ma l'ordine è la sola cosa di cui ci occupiamo e che guardiamo, e scegliendo bene si può trovare sempre un certo ordine in mezzo a qualunque cosa. Se dovessi gettare a caso un migliaio di fave su questa tavola, potrei indubbiamente, eliminandone un certo numero, lasciare le altre con un ordine tale da costituire una qualunque figura geometrica che mi fossi proposto, e voi potreste dire allora che quella figura era la cosa prefigurata, mentre le altre fave erano un materiale senza importanza e di ripieno. Colla Natura ci comportiamo nel medesimo modo. Essa è un *ripieno* in cui la nostra attenzione traccia linee capricciose in tutte le direzioni. Contiamo e nominiamo qualunque cosa giaccia sulle linee speciali che tracciamo, mentre le altre cose, e le linee non tracciate, non sono mai nè nominate nè calcolate. Vi sono in realtà infinitamente più cose « mal adattate » fra loro in questo mondo, che non ve ne siano di « adatte », un numero infinitamente maggiore di cose con relazioni irregolari. Ma noi cerchiamo soltanto le cose

guire le suggestioni combinate dei fatti e del nostro sentimento. Essi nulla provano, nulla rigorosamente. Essi non fanno che rafforzare le nostre preesistenti parzialità.

Se la filosofia può fare così poco per stabilire l'esistenza di Dio, che cosa ne è dei suoi sforzi per definirne le attribuzioni? Non è senza una certa utilità osservare i tentativi fatti in questo senso dalla teologia sistematica.

« Siccome Dio è la Prima Causa, dice questa scienza delle scienze, Egli differisce da tutte le Sue creature pel fatto di possedere una esistenza *a Sè*. Da questa proprietà per parte di Dio, la teologia deriva per semplice logica la massima parte delle sue altre perfezioni. Per esempio: Egli deve essere ad un tempo *necessario* ed *assoluto*, non può essere, e non può in alcun modo essere determinato da qualche altra cosa. Questo fa di Lui qualche cosa di assolutamente illimitato dall'esterno e dall'interno: perchè la limitazione è un non-essere e Dio è l'essere in sè. Questa non-limitazione rende Dio infinitamente perfetto. Inoltre Dio è *Uno* ed *Unico*, perchè l'infinitamente perfetto non può avere alcun pari Suo. Egli è *spirituale*, perchè quando fosse composto di parti fisiche, qualche altro potere dovrebbe combinarle nel totale, e la Sua « indipendenza » verrebbe ad essere contraddetta. Egli è quindi per Sua natura semplice e non fisico. Egli è pure *semplice metafisicamente*, vale a dire, che la Sua natura e la Sua esistenza non possono essere distinte, come lo sono nelle sostanze finite, le quali condividono le loro nature formali fra loro, e sono individuali soltanto pel loro aspetto materiale. Poichè Dio è solo ed unico, la Sua *essentia*, ed il Suo *essere* debbono essere dati di un colpo. Ciò esclude dal Suo essere tutte quelle differenze, così familiari nel mondo delle cose finite, fra potenzialità e realtà, sostanza e accidenti, essere ed attività, esistenza ed attributi. Possiamo parlare, è vero, della potenza, degli atti, degli attributi di Dio, ma tali differenziazioni sono soltanto « virtuali », e

---

regolari, e ingegnosamente le scopriamo e le rammentiamo. Esse si accumulano assieme alle altre cose regolari, finchè la collezione loro riempie le nostre enciclopedie. Eppure sempre, attorno e frammezzo ad esse si ritrova un *caos* infinito ed anonimo di oggetti che nessuno ha mai pensato riuniti, di relazioni che non attrassero mai la nostra attenzione.

I fatti d'ordine da cui muove l'argomento fisico-teologico sono così agevolmente suscettibili di essere interpretati come prodotti umani arbitrari. Finchè è così, sebbene non ne consegua alcun argomento contro Dio, ne deriva però che l'argomento per lui non costituisce una prova assoluta della sua esistenza. Sarà convincente soltanto per coloro che ad esso già credono sulla base di altre ragioni.

fatte da un punto di vista umano. In Dio tutti questi punti di vista cadono in una assoluta identità di essere.

« Questa assenza di ogni potenzialità in Dio, Lo costringe ad essere immutabile. Egli è attualità in tutto il Suo essere. Se vi fosse in Lui qualche cosa di potenziale, Egli perderebbe o guadagnerebbe nella attualizzazione, e tanto il guadagno quanto la perdita contraddirebbero alla Sua perfezione.

« Perciò Egli non può mutare. Inoltre Egli è *immenso, infinito*, perchè, se Egli potesse venire definito nello spazio, sarebbe composto, la qual cosa ne comprometterebbe l'indivisibilità. Egli è *onnipresente*, indivisibilmente in ogni punto dello spazio. Analogamente Egli è completamente presente in ogni punto del tempo, — in altre parole è *eterno*. Perchè se Egli fosse cominciato nel tempo, avrebbe dovuto avere una causa, ciò che contraddirebbe alla sua indipendenza. Se egli finisse, ciò sarebbe in disaccordo colla Sua necessità. Se attraversasse qualche successione, contraddirebbe la Sua immutabilità.

« Egli possiede *intelligenza* e *volontà*, ed ogni perfezione delle creature, perchè *noi* le abbiamo, ed *effectus nequit superare causam*. In Lui, però, esse sono assolutamente ed eternamente in atto, ed il loro *oggetto*, siccome Dio non può essere legato da nulla di esterno, non può essere altro che Dio stesso. Egli conosce dunque se stesso, in un atto eterno ed indivisibile, e vuole Se stesso con una compiacenza di Sè infinita (1). Siccome, Egli deve, per necessità logica, volere ed amare Se stesso. Egli non può essere detto « libero » *ad intra*, colla libertà dei contrari che caratterizza le creature finite. *Ad extra*, però, o rispetto alla Sua creazione, Dio è libero. Egli non può *dover* creare, essendo nel Suo essere già perfetto e felice. Egli quindi *vuole* creare con libertà assoluta.

« Essendo così una sostanza dotata d'intelletto e di volontà e di libertà, Dio è una *persona*; ed una persona vivente ancora, poichè Egli è nello stesso tempo oggetto e soggetto della Sua attività, e per essere ciò distingue ciò che vive da ciò che è senza vita. Egli è pertanto assolutamente conscio del Suo valore e della Sua forza: la Sua conoscenza e il Suo amore di sè sono entrambi infiniti ed adeguati, e non richiedono il concorso di alcuna condizione esteriore per la loro perfezione.

« Egli è *onnisciente*, poichè nel conoscere Se stesso come causa Egli conosce per implicazione tutte le cose e gli eventi creati. Il Suo sapere è previsivo, poichè Egli è presente a tutti i tempi. Anche i nostri atti liberi sono a Lui noti in anticipo, poichè altrimenti il Suo sapere sarebbe suscettibile di successivi momenti d'arricchimento, e questo compromette-

---

(1) Per gli Scolastici la *facultas appetendi* abbraccia sentimento, desiderio e volontà.

rebbe la Sua immutabilità. Egli è *onnipotente* per qualunque cosa non implichi la contraddizione logica. Egli può fare l'*essere*, in altre parole il Suo potere implica la *creazione*. Se ciò che Egli crea fosse composto della di Lui sostanza, dovrebbe essere infinito, come lo è quella sostanza medesima: ma è finito: così, deve essere non-divino per sostanza. Se fosse composto di una sostanza, di una sostanza esistente eternamente, per esempio, che Dio avesse trovata sottomano, e alla quale Egli semplicemente avesse dato la Sua forma, ciò contraddirebbe alla definizione di Dio come Causa Prima, e Lo renderebbe semplicemente il motore di qualche cosa già creata all'infuori di Lui. Le cose che Egli crea, Egli le crea dunque dal nullla, e dà loro esistenza assoluta come altrettante sostanze finite addizionali alla Sua. Le forme ch'Egli imprime in loro hanno il loro prototipo nelle Sue idee. Ma siccome in Dio non vi è molteplicità, e siccome tali idee per noi sono molteplici, abbiamo le idee medesime come sono in Dio dal modo in cui le nostre menti esternamente le riproducono. Dobbiamo attribuirle a Lui in un senso *terminativo* soltanto, come aspetti differenti, dal punto di vista finito, della di Lui unica essenza.

« Dio necessariamente è santo, buono e giusto. Egli non può fare il male, poichè Egli è la pienezza positiva dell'essere, e il male è negazione. È vero che Egli ha creato il male fisico qua e colà, ma solo come mezzo di un bene più vasto, poichè *bonum totius praeeminet bonum partis*. Il male morale Egli non può volere, nè come fine nè come mezzo, poichè ciò contraddirebbe alla Sua santità. Creando esseri liberi, Egli lo *permette* soltanto, non obbligandolo nè la Sua giustizia nè la Sua bontà a impedire che coloro che ricevono la libertà abusino di questo dono. Per ciò che riguarda il fine di Dio nel creare, esso anzitutto non può essere stato che di esercitare la Sua assoluta libertà col manifestare agli altri la Sua gloria. Da questo deriva che gli altri devono essere esseri razionali, capaci in primo luogo di conoscenza, amore e onore, e in secondo luogo di felicità, poichè la conoscenza e l'amore di Dio è la principale fonte di felicità. In questo senso uno può dire che il fine secondario di Dio nel creare è l'*amore* ».

Non voglio tediarvi perseguendo più oltre queste descrizioni metafisiche, per esempio, nei misteri della Trinità di Dio. Ciò che vi ho riferito vi servirà come un esempio della teologia filosofica ortodossa tanto dei Cattolici che dei Protestanti. Newman, pieno di entusiasmo per la serie delle perfezioni di Dio, continua il passo che ho cominciato a citare con un paio di pagine di una retorica così magniloquente che a stento so trattenermi dal riferirle, malgrado il tempo che ci farebbero perdere (1). Egli comincia dall'e-

(1) Op. cit., *Discourse* III, § 7.

numerare in linguaggio sonoro gli attributi di Dio, poi celebra il potere che Egli ha sopra ogni cosa del Cielo e della Terra, e la dipendenza dal suo permissivo volere di tutto ciò che accade. Egli ci presenta una filosofia scolastica « toccata dalla emozione », ed ogni filosofia dovrebbe essere toccata dall'emozione per essere rettamente intesa. Emozionalmente, quindi, la teologia dogmatica vale qualche cosa per le menti del tipo di quella del Newman. Ci aiuterà ad apprezzarne il valore intellettuale la breve digressione che ora faremo.

Ciò che Dio ha congiunto, non deve alcun uomo separare. Le scuole filosofiche del Continente hanno troppo spesso trascurato il fatto che il modo di pensare dell'uomo è organicamente connesso colla sua condotta. Ora, sembra a me che gloria principale dei pensatori Inglesi e Scozzesi sia stata quella di aver posta in luce una simile connessione organica. Il principio conduttore della filosofia inglese è stato infatti questo, che ogni differenza deve *produrre* una differenza, ogni differenza teoretica in qualche punto deve metter capo ad una differenza pratica, e il metodo migliore per discutere i punti diversi di qualche teoria si è di cominciare dal mettere in sodo quale differenza pratica risulterebbe dal fatto che l'una o l'altra delle due alternative fosse la vera. Che cosa rappresenta quella data verità particolare? In quali fatti si risolve essa? Quale ne è il valore in termini di esperienza particolare? Tal è il modo caratteristico degli Inglesi di affrontare una questione. È in questo modo, vi ricorderete, che Locke tratta la questione dell'identità personale. Ciò che voi intendete con queste parole, egli dice, è appunto la serie delle vostre memorie particolari. Essa è la sola parte verificabile in modo concreto del suo significato. Tutte le altre idee al riguardo, come l'unità o la molteplicità della sostanza spirituale, su cui essa si fonda, sono quindi prive di ogni significato intelligibile; e le proposizioni che si riferiscono a queste idee possono venire indifferentemente affermate o negate. Così Berkeley con la sua « materia ». Il valore pratico della materia sta nelle nostre sensazioni fisiche. Questo è ciò che ne conosciamo, tutto ciò che noi verifichiamo in modo concreto rispetto alla sua concezione. Questo, quindi, è tutto il significato del termine « materia » — ogni altro preteso significato non essendo che un semplice giro di parole. Hume si comporta in modo ana-

logo colla sua *causalità*. La quale è conosciuta come antecedenza abituale e come tendenza, per parte nostra, ad aspettare l'avvento di qualche cosa di determinato. Astraendo da questo significato pratico, essa non ha alcun significato, e tutti i libri che ne trattano possono essere dati alle fiamme, dice Hume. Dugal Stewart e Thomas Brown, James Mill, John Mill ed il Bain hanno seguìto più o meno correntemente il medesimo metodo; e Shadworth Hodgson si è servito colla maggiore chiarezza del medesimo principio. In fin dei conti, sono stati autori Inglesi e Scozzesi, e non Kant, ad introdurre il « metodo critico » in filosofia, il solo metodo atto a fare della filosofia uno studio degno di persone serie. Poichè, quale serietà può esservi mai nello stare a discutere delle proposizioni filosofiche le quali non produrranno mai per noi una differenza apprezzabile nell'azione? E che cosa importerebbe mai, quando tutte le proposizioni fossero praticamente indifferenti, quale fra esse convenissimo di chiamare vera e quale falsa?

Un filosofo americano di grande originalità, Charles Sanders Peirce, ha reso un servizio al pensiero, districando dai particolari della sua applicazione il principio che aveva guidato istintivamente questi uomini, isolandolo come fondamentale, e dandogli un nome greco. Egli chiama questo principio *pragmatismo*, e lo difende all'incirca così (1):

Il pensiero in movimento ha, come suo solo movente concepibile, quello di raggiungere la credenza, o il pensiero in riposo. Soltanto quando il nostro pensiero intorno ad un dato oggetto ha trovato nella credenza il suo riposo può cominciare in modo fermo e sicuro la nostra azione sull'oggetto. Le credenze sono, in breve, regole per l'azione; e tutta la funzione del pensare è soltanto un passo nella produzione di abitudini attive. Se vi fosse una qualche parte di un pensiero che non comportasse differenza alcuna nelle conseguenze pratiche del pensiero, essa non formerebbe alcuna parte vera e propria del significato del pensiero. Per sviluppare un significato del pensiero dobbiamo quindi soltanto determinare quale sia la condotta che esso è atto a produrre; quella condotta è per noi il suo solo significato; ed il fatto tangibile alla radice di tutte le distinzioni del nostro pensiero si è che non ne esiste alcuna

(1) In un articolo, *How to make our ideas clear*, in « The Popular Science Monthly », del gennaio 1878, vol. XII, pag. 286.

così sottile da consistere in qualche cosa che non sia una possibile differenza pratica. Per raggiungere una chiarezza completa dei nostri pensieri relativamente ad un oggetto, dobbiamo quindi considerare soltanto quali sensazioni, immediate o remote, possiamo concepibilmente aspettarcene, e quale condotta dobbiamo preparare nel caso che l'oggetto dovesse essere vero. La nostra concezione di queste conseguenze pratiche è per noi l'intera nostra concezione dell'oggetto, in quanto quella concezione ha un significato positivo qualsiasi.

Tale è il principio del Peirce, il principio del pragmatismo. Nella presente occasione un principio simile ci aiuterà a decidere se qualcuno fra i varî attributi della perfezione di Dio inventariati dalla scolastica non sia molto meno significativo degli altri.

Se, cioè, noi applichiamo il principio del pragmatismo agli attributi metafisici di Dio, strettamente così chiamati, in quanto si distinguono dai suoi attributi morali, penso che, anche se una logica coercitiva ci forzasse a crederli, dovremmo pur tuttavia confessare che sono privi di qualsivoglia significato intelligibile. Prendete, per esempio, l'indipendenza di Dio, e la sua necessità, la sua immaterialità, la sua « semplicità », o la superiorità sua rispetto a quella sorta di varietà interna e successione che riscontriamo negli esseri finiti, la sua indivisibilità e la mancanza di distinzioni interne di essere e di attività, sostanza ed accidente, potenzialità e realtà, ecc.; il fatto di sfuggire ad essere incluso in un genere; la sua infinità attualizzata; la sua « personalità », fatta pure astrazione dalle qualità morali che può coinvolgere; le sue relazioni rispetto al male, che sono permissive e non positive; la sua coscienza della propria forza, l'amore di sè e l'assoluta felicità in sè; — parlando sinceramente, come possono qualità di questo genere formare una connessione definita con la nostra vita? E se esse non determinano ciascuna adattamenti distintivi nella nostra condotta, quale differenza vitale può costituire per la religione di un individuo, che essa sia vera o falsa?

Per parte mia, sebbene io rifugga dal pronunciare una sillaba che possa offendere associazioni care, pure debbo candidamente confessare che quand'anche questi attributi fossero indubbiamente dedotti, non potrei concepire che sia di una qualche importanza religiosa per noi che alcuno di essi sia vero. Vi prego, quale atto specifico potrei io compiere per adattarmi nel miglior modo alla

semplicità di Dio? Oppure, come può aiutarmi a stabilire la mia condotta il fatto di conoscere che la sua felicità è in qualunque modo assolutamente completa? Alla metà del secolo or ora tramontato Mayne Reid era il grande scrittore di libri di avventure di viaggi. Egli esaltava continuamente i cacciatori e gli esploratori delle grandi praterie, per le abitudini animali così vive in loro, ed aveva sempre pronto un sacco di invettive contro i « naturalisti da gabinetto », come egli li chiamava, contro i collezionisti ed i classificatori, e contro coloro che stanno ad ordinare nei Musei scheletri e pelli. Da ragazzo pensavo che un naturalista da gabinetto dovesse essere il tipo più vile di abiezione sotto il sole. Ma è indubitato che i teologi sistematici sono i naturalisti da gabinetto delle divinità, sempre nel senso del Mayne Reid. Che cosa è mai quella loro deduzione di quegli attributi metafisici se non un maneggiare e un congiungere di pedanteschi aggettivi da dizionario, lungi dalla morale, lungi da ogni bisogno umano, qualcosa che potrebbe essere elaborato dalla semplice parola « Dio », per mezzo di una di quelle macchine logiche di legno e ottone, che l'ingegnosità dei nostri tempi ha messo insieme, non meno bene che per mezzo di un uomo di carne e di sangue? Si sente che nelle mani dei teologi essi sono soltanto serie di titoli ricavati con una semplice manipolazione meccanica di sinonimi; il verbalismo ha sostituito la visione, il professionismo ha sostituito la vita. Invece di pane abbiamo una pietra, invece di un pesce un serpente. Dato che un simile conglomerato di termini astratti fosse capace di darci il nucleo della nostra conoscenza della Divinità, e le scuole di teologia potessero invero continuare a fiorire, — la religione, però, la religione vitale, spiccherebbe il volo lungi da questo mondo. Ciò che mantiene in vita la religione è qualche cosa di diverso dalle definizioni astratte e dai sistemi di aggettivi concatenati, è qualche cosa di differente dalle facoltà di teologia coi rispettivi professori. Tutte queste cose sono effetti consecutivi, concrezioni secondarie di quei fenomeni di conversazione vitale con la divinità invisibile, di cui vi ho portato tanti esempi, e che si rinnovano *in saecula saeculorum* nella vita di umili uomini particolari.

Questo relativamente agli attributi metafisici di Dio. Dal punto di vista della religione pratica, il mostro metafisico che essi presentano al nostro culto è un'invenzione assolutamente senza valore della mente scolastica.

Che cosa diremo noi ora degli attributi detti morali? Pragmaticamente, essi hanno una base del tutto differente. Essi determinano in modo positivo paura e speranza ed aspettazione, e sono fondamenti per una vita santa. Basta volgere un istante su di essi lo sguardo per mostrare quanto ne sia grande il significato.

La santità di Dio, per esempio: Essendo santo, non può volere che ciò che è buono. Essendo onnipotente, egli può assicurare il trionfo del bene. Essendo onnisciente, può vederci nelle tenebre. Essendo giusto, può punirci in base a quello che vede. Ma amandoci, egli può anche perdonarci. Essendo inalterabile, possiamo sicuramente contare su di lui. Tali qualità avendo connessione colla nostra vita, è importantissimo che siamo perfettamente informati al riguardo. Che il fine di Dio nella creazione sia la manifestazione della sua gloria, è pure un attributo che ha rapporti determinati colla nostra vita pratica. Fra le altre cose esso ha dato un carattere definito al culto in tutti in paesi cristiani. Se la teologia dogmatica potesse realmente dimostrare, fuori di ogni discussione, l'esistenza di un Dio con caratteri di questo genere, potrebbe realmente pretendere di fornire una solida base al sentimento religioso. Ma, a dir vero, che cosa ne è dei suoi argomenti a questo riguardo?

Essi sono non meno deboli di quelli relativi alla sua esistenza. Non soltanto gli idealisti post-Kantiani li rigettano in massa; ma è un fatto storico che essi non hanno mai servito a convertire alcuno che nella complessità morale del mondo, quale l'aveva provata, avesse trovato ragioni sufficenti per dubitare che un Dio benevolo l'avesse organizzata. Provare la bontà di Dio con l'argomento scolastico che non vi è alcun non-essere nella essenza di lui, sembrerebbe, ad uno spettatore siffatto, semplicemente puerile.

No! una volta per sempre il Libro di Giobbe è passato, e definitivamente, sopra tutto ciò. Il raziocinio è una via relativamente superficiale ed irreale per arrivare alla Divinità. « Metterò la mia mano sulla mia bocca: ho udito Te coll'udito delle mie orecchie, ma ora i miei occhi vedono Te ». Un intelletto perplesso e confuso, ma un senso fiducioso di presenza, — tale è la situazione dell'uomo sincero con se stesso e coi fatti, ma che si mantiene religioso (1).

---

(1) Pragmaticamente, l'attributo più importante di Dio è la sua giustizia punitrice. Ma chi mai, allo stato attuale delle opinioni teologiche a questo riguardo,

Dobbiamo quindi, penso, dare un addio definitivo alla teologia dogmatica. In tutta sincerità la nostra fede deve far senza di una simile garanzia. L'idealismo moderno, ripeto, ha detto addio per sempre a questa teologia. Può l'idealismo moderno fornire alla fede una migliore garanzia, o deve questa restringersi al suo povero Io per dar testimonianza di sè?

La base dell'idealismo moderno è la dottrina di Kant dell'Io Trascendentale implicato nell'Appercezione. Con questo termine formidabile Kant intendeva soltanto il fatto che la coscienza « Io li penso » deve (in modo potenziale o reale) accompagnare tutti i nostri oggetti. Gli antichi scettici avevano fatto un'affermazione analoga, ma l'« Io » in parola si era, per essi, identificato con la persona individuale. Kant invece lo depersonalizzò e ne fece un'astrazione, rendendolo la più universale delle sue categorie, sebbene pel Kant stesso l'Io Trascendentale non avesse implicazioni teologiche.

Era riservato ai successi di Kant di trasformare la nozione di lui del *Bewusstsein überhaupt*, coscienza astratta, in un'auto-coscienza infinita, concreta, che è l'anima del mondo e nella quale si ritrova la nostra molteplice coscienza personale. Dovrei perdermi in tecnicismi per mostrarvi anche in breve come nel fatto tale trasformazione si sia prodotta. Basti il dire che nella scuola Hegeliana, che sta oggi così profondamente influenzando il pensiero inglese ed americano, due principî hanno portato il peso di tutta l'operazione.

Il primo di essi è che la vecchia logica dell'identità non ci presenta mai altro che un'autopsia di *disjecta membra*, e che la pienezza della vita può essere costrutta davanti al pensiero soltanto qualora si riconosca che ogni oggetto che il nostro pensiero può

---

oserebbe sostenere che il fuoco dell'inferno o qualche suo equivalente è reso certo dalla semplice logica? La teologia stessa si è curata di basare questa dottrina principalmente sulla rivelazione; e, discutendola, ha cercato sempre più di sostituire le idee convenzionali sulla legge criminale ai principî aprioristici di ragione. Ma la stessa nozione che questo universo glorioso, coi pianeti e coi venti, con gli oceani e i cieli ridenti, sia stato concepito e costrutto secondo i tecnicismi della criminalità, è incredibile per la nostra immaginazione moderna. Basta per indebolire una religione il vederla discutere su basi simili.

proporsi coinvolge la nozione di qualche altro oggetto che a tutta prima sembra negare l'antecedente.

Il secondo principio è che esser consci di una negazione significa essere già virtualmente al di là di essa. Il semplice fare una domanda o esprimere uno scontento prova che la risposta o il piacere sono già imminenti: il finito realizzato a questo modo è già l'infinito *in posse*.

Applicando tali principî, sembra che acquistiamo come una forza propulsiva nella nostra logica, cui la logica ordinaria di una nuda e rigida identità in ogni cosa non giunge mai. Gli oggetti del nostro pensiero ora *agiscono* entro il nostro pensiero, agiscono come agiscono gli oggetti quando vengono dati nell'esperienza. Essi mutano e si svolgono. Essi introducono insieme con loro qualche cosa di diverso da loro stessi; e questo qualche cosa, da principio solo ideale o potenziale, presto si manifesta anche come attuale. Esso surroga la cosa supposta da principio, e la verifica insieme e la corregge sviluppando la pienezza del suo significato.

Il programma è eccellente: l'universo è un luogo ove le cose sono surrogate da altre cose che le correggono e le completano; e una logica che ci desse qualche cosa di simile a questo movimento di fatto esprimerebbe la verità assai meglio che la tradizionale logica della scuola, che non passa mai per suo proprio valore da qualche cosa a qualche altra cosa, e registra solo predizioni e supposizioni, oppure statiche somiglianze e differenze. Nulla potrebbe essere più dissimile dai metodi della teologia dogmatica che quelli di questa nuova logica. Per illustrare ciò, lasciatemi citare qualche passo del trascendentalista Scozzese che ho nominato poco fa:

« In quale modo dobbiamo noi concepire », scrive John Caird, « la realtà in cui ogni intelligenza riposa? » E risponde: « Due cose possono venir provate senza alcuna difficoltà, e cioè, che questa realtà è uno Spirito assoluto, e che, per converso, e soltanto mediante la comunicazione con questo Spirito o Intelligenza assoluta che lo Spirito finito può realizzare se stesso. Esso è assoluto: perchè il più lieve movimento dell'intelligenza umana si arresterebbe se non dovesse presupporre la realtà assoluta della intelligenza, o il pensiero stesso. Il dubbio stesso e la negazione lo presuppongono, ed indirettamente l'affermano. Quando io affermo che qualche cosa è vero, dico, per verità, che essa è relativa al pensiero, ma non al *mio* pensiero, o al pensiero di qualunque altra mente individuale. Dall'esisten-

za di tutte le analoghe menti individuali io posso fare astrazione; posso eliminarle col pensiero. Ma ciò che io non posso eliminare è il pensiero o l'autocoscienza stessa nella sua indipendenza e nella sua qualità di cosa assoluta, o, in altre parole, un Pensiero Assoluto o Auto-Coscienza ».

Qui, voi vedete, John Caird fa quel passo che mai fece Kant: egli cioè trasforma la onnipresenza della coscienza in generale come condizione di una qualunque « verità » possibile, in una coscienza universale onnipresente, che egli identifica con Dio nella sua concretezza. Subito dopo egli passa a servirsi del principio che il riconoscere i propri limiti è, sostanzialmente, averli oltrepassati; e passa nel campo dell'esperienza religiosa dell'individuo colle seguenti parole:

« Se [l'Uomo] fosse soltanto una creatura provveduta di sensazioni e di impulsi passeggeri, di una successione costantemente alternante di intuizioni, di immagini, di sentimenti, nulla potrebbe avere mai per lui il carattere della verità obbiettiva o della realtà. Ma è la prerogativa della natura spirituale dell'uomo di potersi abbandonare ad un pensiero e ad una volontà infinitamente maggiori dei suoi propri. Nella sua qualità di essere pensante e cosciente si può dire che egli per la sua vera natura vive nell'atmosfera della Vita Universa. In quanto sono un essere pensante, mi è sempre possibile di sopprimere e tranquillare nella mia coscienza ogni movimento di autoasserzione, ogni nozione ed opinione che sia semplicemente mia, ogni desiderio che appartenga soltanto a me, come Io particolare, — e definire il semplice *substratum* di un pensiero che è universale — in una parola, di non vivere più la mia vita particolare, ma di lasciare che la mia coscienza venga posseduta e suffusa dalla vita dello Spirito Infinito ed Eterno. Eppure è precisamente in questa rinuncia dell'Io che io veramente mi conquisto, o raggiungo le possibilità superiori della mia propria natura. Perchè, mentre noi in un senso abbandoniamo il nostro Io per vivere la vita universale ed assoluta della ragione, pure quello a cui noi ci arrendiamo è in realtà il nostro Io più verace. La vita della ragione assoluta non è una vita che ci sia estranea ».

Nondimeno, continua John Caird, per quanto capaci noi siamo di attuare esternamente questa dottrina, il balsamo che essa ci offre rimane incompleto. Qualunque cosa ci sia dato di essere *in posse*, anche ciò che è più eccellente in noi *in actu*, rimane pur sempre più al disotto di ciò che è assolutamente divino. La moralità sociale, l'amore ed anche il sacrifizio di sè, sommergono la nostra personalità soltanto in qualche altra personalità o in gruppi

di personalità finiti. Essi non possono identificarlo completamente con l'Infinito. Il destino ideale dell'uomo, infinito nella logica astratta, può sembrare così eternamente irraggiungibile in pratica.

« Non vi è forse dunque », continua il nostro autore », alcuna soluzione possibile della contraddizione fra l'ideale ed il reale? Rispondiamo: — Una simile soluzione esiste, ma per raggiungerla noi dobbiamo passare oltre la sfera della moralità in quella della religione. La caratteristica essenziale della religione, in opposizione alla morale, può dirsi questa, che la prima muta l'ispirazione in godimento, la promessa in una realizzazione, la quale, invece di abbandonare gli uomini in mezzo alla interminabile ricerca di un ideale che continuamente vanisce, lo fa realmente partecipe della vita divina o infinita. Sia che consideriamo la religione dal punto di vista umano, sia che la consideriamo dal punto di vista divino, — come abbandono dell'anima a Dio, o come la vita di Dio nell'anima, — nell'un senso o nell'altro è della sua vera essenza che l'Infinito abbia cessato di essere una visione lontana, divenendo una realtà presente. La primissima pulsazione della vita spirituale, sol che rettamente ne comprendiamo il significato, è l'indicazione che è svanita la divisione fra lo Spirito ed il suo oggetto, che l'ideale è divenuto reale, che il finito ha raggiunto il suo fine e si è suffuso della presenza e della vita dell'Infinito.

« L'Unità della mente e della volontà con la mente e la volontà divina non è la speranza futura nè lo scopo della religione, ma ne è il vero cominciamento e la nascita nell'anima nostra. Entrare nella vita religiosa è terminare la lotta. In quell'atto che costituisce l'inizio della vita religiosa, — chiamatelo fede, fiducia, abbandono, o ciò che volete, — vi è implicata l'identificazione del finito con una vita che è eternamente realizzata. È vero che la vita religiosa è progressiva; ma, inteso alla luce dell'idea precedente, il progresso religioso non è un progresso *verso*, ma *entro* la sfera dell'Infinito. Esso non è il vano tentativo, fatto mediante innumerevoli finite addizioni o incrementi, di arrivare a possedere il bene infinito, ma lo sforzo di appropriarsi, mediante il costante esercizio dell'attività spirituale, quell'eredità infinita di cui siamo già in possesso. Tutto l'avvenire della vita religiosa sta nel suo inizio; ma è dato implicitamente. La posizione dell'uomo che ha fatto la sua entrata nella vita religiosa è che il male, l'errore, l'imperfezione che non gli appartengono realmente, sono escrescenze che non hanno alcuna relazione organica colla sua vera natura: essi sono già virtualmente, come effettivamente saranno fra poco, soppressi ed annullati, e mediante il processo per cui vengono annullati divengono mezzi di spirituale progresso. Quantunque egli non sia esente da tentazioni e da conflitti, [pure] in quella sfera interiore in cui giace la sua vera vita, la lotta è finita, la vittoria è già un fatto compiuto. Non è

una vita finita, ma una vita infinita, quella che lo spirito vive. Ogni pulsazione della sua [esistenza] è l'espressione e la realizzazione della vita di Dio » (1).

Ammetterete facilmente che nessuna descrizione dei fenomeni della coscienza religiosa potrebbe valere queste parole del vostro compianto predicatore e filosofo. Esse riproducono il vero rapimento di quella crisi di conversione di cui abbiamo trattato; esse esprimono ciò che il mistico sentiva pur rimanendo incapace di comunicarlo ad altri, ed il santo, sentendoli descrivere, riconosce la propria esperienza. È cosa realmente piacevole di trovare riferito con voce così unanime il contenuto della religione. Ma quando tutto è stato detto e fatto ha forse John Caird — ed io mi servo del suo nome come di un esempio di tutto un modo di pensare — trasceso oltre la sfera del sentimento e dell'esperienza diretta dell'individuo, ed ha egli posto i fondamenti della religione nella ragione imparziale? Ha egli reso universale la religione, mediante un ragionamento coercitivo, l'ha egli trasformato da una fede privata in una pubblica certezza? Ne ha egli tolto le affermazioni dall'oscurità e dal mistero?

A me pare che egli non abbia fatto nulla di questo genere, ma che abbia semplicemente riaffermato le esperienze dell'individuo con un vocabolario più generale. Così, io posso essere esonerato dal dimostrare tecnicamente che il ragionamento trascendentalista non può rendere universale la religione, perchè posso citare il fatto evidente che un grande numero di studiosi, anche di quelli ben disposti verso la religione, rifiutano ostinatamente di ammettere che sia convincente. L'intera Germania, si può dire, ha rigettato risolutamente le argomentazioni hegeliane. Quanto alla Scozia, occorrerà soltanto che io ricordi le critiche memorande del Prof. Fraser e del Prof. Pringle-Pattison che tanti fra voi conoscono (2). Ed

(1) JOHN CAIRD, *An introduction to the phylosophy of religion*, London and New York, 1888, pag. 243-250 e 291-299 (passim).

(2) A. C. FRASER, *Philosophy of Theism*, 2ª edition, Edimburg and London, 1899, specie la parte II, cap. VII e VIII; A. SETH [PRINGLE-PATTISON], *Hegelianism and Personality*, Ibid., 1890 (passim).

Gli argomenti più persuasivi che io conosco, in favore di un'Anima del mondo individuale, concreta, sono quelli svolti dal mio collega JOSIAH ROYCE nel suo libro *Religious aspect of philosophy* (Boston, 1885), in *Conception of God* (New York and

una volta ancora vi chiedo: se l'idealismo trascendentale fosse così obbiettivamente e assolutamente razionale come pretende di essere, potrebbe forse riuscir così decente di forza persuasiva?

Ciò che la religione asserisce, ricorderete, intende sempre essere un fatto dell'esperienza: il divino è realmente presente, dice la religione, e sussistono effettivamente fra esso e noi dei rapporti di dare ed avere. Se definite percezioni reali di fatto come queste non possono reggersi sui loro piedi, non sarà certamente il ragionamento astratto che potrà conferire loro questo sostegno di cui hanno bisogno. I processi concettuali possono classificare i fatti, definirli, interpretarli; ma non possono produrli, nè riprodurne l'individualità. Vi è sempre un *plus*, un dato immediato, di cui il sentimento soltanto può rispondere. In questa sfera la filosofia ha quindi una funzione secondaria, incapace di garantire la veracità della fede, e così io ritorno alla tesi annunciata cominciando questa Conferenza.

Con tutta l'amara sincerità, io penso che dobbiamo concludere che il tentativo di dimostrare mediante processi puramente intellettuali la verità delle rivelazioni dell'esperienza religiosa diretta sia assolutamente senza speranze.

Sarebbe, però, ingiusto verso la filosofia, di abbandonarla sotto il peso di una simile condanna. Permettetemi perciò di concludere con una breve enumerazione di ciò che essa *può* fare in favore della religione. Solo che essa consenta di abbandonare la metafisica

---

London, 1897), e più recentemente nelle sue Conferenze Giffordiane di Aberdeen, *The world and the individual* (2 vol., New York and London, 1901-2). Senza dubbio sembrerà a qualcuno fra i miei lettori che io mi sottragga al dubbio filosofico che la mia tesi mi impone in questa Conferenza, non cercando di combattere espressamente gli argomenti del Royce. Ammetto di volermici sottrarre momentaneamente. In queste Conferenze, che debbono mantenere un andamento popolare, non mi pareva che ci fosse posto per una sottile discussione metafisica, e pei fini tattici era sufficente, — essendo la contesa filosofica ciò che è (vale a dire, che la religione può venir trasformata in una scienza di convinzione universale), — rilevare il fatto che nessuna filosofia religiosa ha realmente convinto ancora la massa dei pensatori. Permettetemi però di dire che io spero che il volume presente sarà seguìto da un altro (se il tempo me ne sarà concesso) in cui saranno presi in considerazione gli argomenti non solo del Prof. Royce, ma di quanti hanno sostenuto l'assolutismo monistico, e ciò con tutti i particolari tecnici che la loro grande importanza richiede. Al presente io mi rassegno passivamente al rimprovero di superficialità.

e la deduzione, per la critica e per l'induzione, e trasformarsi sinceramente da teologia in scienza delle religioni, essa può divenire immensamente utile.

L'intelletto spontaneo dell'uomo definisce sempre il divino che prova, secondo modi che armonizzano colle sue disposizioni intellettuali del momento. La filosofia può, per mezzo della comparazione, eliminare da tali definizioni il locale e l'accidentale. Tanto dal dogma come dal culto essa può togliere ogni incrostazione storica. Col porre di fronte le costruzioni religiose spontanee e i risultati delle scienze naturali, la filosofia può pure eliminare quelle dottrine che sono note come assurde o incongrue scientificamente.

Scartate a questo modo le formule inutili, la filosofia può lasciare un residuo di concezioni che almeno sono possibili. Queste essa può trattare come *ipotesi*, saggiandole con ogni possibile metodo, negativo o positivo, atto a controllare le ipotesi. Essa può ridurne il numero, se qualcuna è un po' troppo soggetta alle obiezioni. Essa può insistere a rilevarne una che essa scelga e ritenga come più accuratamente verificata o verificabile. Può far la critica della definizione di questa ipotesi, distinguendo fra ciò che è superstizione innocente e simbolismo dell'espressione, da ciò che si deve prendere alla lettera. Come resultato, essa può offrirsi come mediatrice fra diversi credenti ed aiutare l'avvento di un consenso fra le opinioni. Può far questo con tanta maggior fortuna, quanto più sappia distinguere gli elementi comuni ed essenziali da quelli individuali e locali, nelle credenze religiose che essa pone a confronto.

Non vedo perchè mai una Scienza critica delle Religioni di questo genere non potrebbe trovare un consenso pubblico altrettanto generale che quello di cui godono le scienze fisiche. Anche coloro che personalmente sono non religiosi potrebbero accettarne le conclusioni sulla parola, così come tanti ciechi accettano oggi i fatti dell'ottica, che parrebbe follìa rifiutare. Eppure, allo stesso modo in cui la scienza dell'ottica dev'essere prima creduta, quindi continuamente verificata da fatti provati da veggenti; così la scienza delle religioni dovrebbe dipendere quanto al suo materiale originario dai fatti dell'esperienza personale, modificandosi ed inquadrandosi sempre più coll'esperienza personale, lungo tutte le sue ricostruzioni critiche. Essa non potrebbe mai abbandonare la vita concreta, nè agire in un *vacuum* concettuale. Continuamente do-

vrebbe confessare, come confessa ogni scienza, che la natura sottile le sfugge dinanzi e che le sue formule sono soltanto approssimazioni. La filosofia vive di parole, ma la verità ed il fatto sgorgano entro le nostre vite secondo modi che sfuggono alle formulazioni verbali. Nell'atto vivente della percezione c'è sempre qualche cosa che traluce e sfavilla nè vuole esser colto, e pel quale la riflessione arriva troppo tardi. Nessuno conosce questo così bene come il filosofo. Egli deve scaricare la sua provvista di vocaboli nuovi fuori della sua arma da fuoco concettuale, perchè la sua professione lo condanna a tale industria, di cui nel suo segreto egli avverte la insufficenza e l'irrilevanza. Le sue formule assomigliano alle fotografie stereoscopiche e cinematografiche vedute fuori dei loro apparecchi; prive di rilievo, di moto, di vita. Nella sfera religiosa particolarmente la credenza che certe formule sono vere non può mai sostituire completamente l'esperienza personale.

Nella prossima Conferenza tenterò di completare questa rozza descrizione dell'esperienza religiosa; e nella Conferenza che a quella seguirà, e che sarà l'ultima, mi proverò a formulare concettualmente la verità di cui essa è una prova.

Conferenza XIX

ALTRE CARATTERISTICHE

Siamo ritornati, dopo la nostra escursione attraverso i campi del misticismo e della filosofia, al punto da cui abbiamo prese le mosse: i servigi della religione, i servigi che essa rende all'individuo, e quelli che l'individuo religioso rende al mondo, sono i migliori criterî per giudicare della verità che sta in essa. Torniamo alla filosofia empirica: vero è ciò che funziona utilmente, se anche debba aggiungervisi sempre la qualifica « in complesso ». Nella Conferenza presente noi dobbiamo tornare alle descrizioni e compire il nostro quadro della coscienza religiosa dicendo una parola di qualcun altro dei suoi elementi caratteristici. Poi, nella Conferenza di chiusura, avremo campo di fare una rassegna generale e di trarne le nostre libere conclusioni.

Il primo punto a cui desidero accennare è la parte che ha la vita estetica nel determinare la scelta di una religione per parte di un individuo. Gli uomini, dicevo poco fa, intellettualizzano senza volerlo la loro esperienza religiosa. Essi hanno bisogno di formulare, come hanno bisogno di avere dei compagni nel loro culto. Con troppo disprezzo quindi ho parlato dell'inutilità pragmatica della famosa lista scolastica degli attributi della divinità, perchè essi servivano a qualche cosa che trascuravo. L'eloquente passo in cui Newman li enumera (1) ci mette sulla traccia per scoprirli. In-

(1) *Idea of a University*, Discourse III, pag. 7.

tonandone l'enumerazione come avrebbe intonato un cantico, egli mostra bene quanto ne sia alto il valore estetico. Il portare queste addizioni verbali esaltate e misteriose arricchisce la nostra nuda pietà, allo stesso modo in cui arricchisce una chiesa il fatto di possedere un organo e vecchi bronzi e marmi e affreschi e vetri dipinti. Gli epiteti formano l'atmosfera, ed aggiungono dei toni addizionali alla nostra devozione. Essi suonano come un inno di lode e come una funzione glorificatrice, e possono parere tanto più sublimi quanto più riescono incomprensibili. Le menti come quella del Newman (1) sono così gelose del loro credito, quanto i preti pagani lo sono dei gioielli e degli ornamenti che scintillano sui loro idoli.

Fra gli elementi costruttivi della religione in cui spontaneamente la mente si compiace non si debbono mai dimenticare i motivi estetici. Mi proposi di non dire nulla in questa Conferenza dei sistemi ecclesiastici. Mi si permetterà però di spendere una parola a questo punto sul modo come la misura nella quale esse soddisfano a certi bisogni estetici può contribuire alla loro influenza sulla natura umana. Sebbene alcune persone tengano maggiormente alla purezza e alla semplificazione intellettuale, per altre invece la *ricchezza* è il requisito immaginativo supremo (2). Quando una mente ha spiccatamente questo tipo, una religione individuale può servire difficilmente ai suoi fini. Il bisogno interiore si rivolge piuttosto, in questi casi, a qualche cosa di istituzionale e di complesso, maestoso nei mutui rapporti gerarchici delle sue parti con le autorità discendenti di grado in grado, e ad ogni stadio richiede aggiun-

(1) L'immaginazione del Newman aveva un tal bisogno di un sistema ecclesiastico, che egli è stato capace di scrivere: « Dall'età di quindici anni il dogma è stato il principio fondamentale della mia religione: io non conosco altra religione: non saprei farmi l'idea di una religione diversa ». E di nuovo, parlando di sè quando aveva quarant'anni circa, scrive: « Amavo di agire sentendomi in vista del mio Vescovo, come se fosse stata la vista di Dio ». *Apologia*, 1897, pag. 48 e 50.

(2) La differenza intellettuale è perfettamente uguale a quella pratica, colla debita analogia nel carattere. Noi vedemmo, parlando della « Condizione di santità », come alcuni caratteri risentano la confusione, e debbano vivere nella purezza, nella saldezza, nella semplicità (pag. 280 e seg.). Per altri, invece, sono indispensabili lo spreco, l'alta pressione, lo stimolo, le relazioni superficiali. Vi sono degli uomini che proverebbero una vera sincope se doveste pagar loro tutti i debiti, provvedere che i loro impegni fossero tutti osservati, che fosse risposto alle loro lettere, fossero tolte le perplessità, adempiuti i loro doveri.

te di mistero e di splendore, derivate in ultima analisi dalla Divinità che è la fontana ed il fastigio del sistema. Ci si sente, allora, quasi in presenza di qualche enorme lavoro di oreficeria o di architettura in cui le incrostazioni prevalgono; si ode dalla moltitudine salire l'appello liturgico; si avverte la glorificante vibrazione che incalza da ogni parte. Confrontato con una complessità così nobile, in cui i movimenti ascendenti e discendenti sembra che non diminuiscano menomamente la stabilità dell'insieme, in cui nessun particolare, per quanto umile, è insignificante, perchè tante venerande istituzioni lo mantengono al suo posto, come deve apparire sciatto il Protestantesimo evangelico, quanto povera deve apparire l'atmosfera di queste vite religiose isolate il cui vanto si è che « l'uomo può incontrare Dio nel cespuglio ». Quale polverizzazione, quale livellamento di un edifizio tanto maestoso! Per un'immaginazione assuefatta a quelle prospettive di dignità e di gloria, il nudo schema del Vangelo sembra offrire una casa di ricovero in cambio di un palazzo.

Questo sentimento è analogo al sentimento patriottico di coloro che furono allevati negli antichi Imperi. Quante emozioni debbono essere frustrate del loro oggetto, nel vedere abbandonati tutti i titoli pomposi, e faci splendenti, le trombe di ottone, i ricami dorati, i pennacchi delle truppe, la paura ed il terrore, e sostituite da un Presidente in abito nero che vi dà la mano e viene da una casetta su di una collina o in una bella prateria, con una sola sala da ricevere e una Bibbia in mezzo alla tavola di questa! Questo non può non impoverire l'immaginazione monarchica!

La forza di questi sentimenti estetici rende, mi sembra, assolutamente impossibile che il Protestantesimo, per quanto superiore possa essere al Cattolicismo per profondità spirituale, riesca al giorno d'oggi a far molti proseliti in quel più venerabile ecclesiasticismo. Quest'ultimo offre un pascolo tanto più ricco per l'immaginativa, ha tante cellette con tante specie differenti di miele, è così abbondante di richiami molteplici verso l'umana natura, che il Protestantesimo presenterà sempre ai Cattolici la fisionomia di una Casa di ricovero. La sua amara negatività è incomprensibile per una mente cattolica. Pei Cattolici intellettuali, molte delle antiquate credenze e pratiche a cui la Chiesa si abbandona, sono, prese letteralmente, così infantili quanto lo sono pei Protestanti. Ma esse sono infantili nel senso buono della parola, — innocenti

ed amabili e degne di un sorriso benevolo in considerazione della condizione inferiore di sviluppo intellettuale dell'amato popolo. Pel Protestante, invece, sono puerili nel senso che sono falsità idiote. Questi si sente in dovere di schiacciarne la delicata e piacevole ridondanza, lasciando che il Cattolico rabbrividisca per la propria intransigenza. Egli appare a quest'ultimo tetro e malinconico, come una specie di rettile miope, torpido e monotono. E questi due non si intenderanno mai l'un l'altro, i loro centri di energia emozionale sono troppo differenti. La verità rigorosa, gli intrecci della natura umana, hanno continuamente bisogno di mutui interpreti (1). Questo valga a proposito delle diversità estetiche nella coscienza religiosa.

In moltissimi libri religiosi tre cose vengono citate come suoi elementi più essenziali: il Sacrifizio, la Confessione, la Preghiera. Accennerò brevemente a ciascuno di essi, cominciando dal Sacrifizio.

I sacrifici agli Dei sono costanti nel culto primitivo: ma man mano che i culti sono divenuti più raffinati, gli olocausti e l'offerta del sangue dei capri sono stati costituiti da sacrifizi di natura più spirituale. Il Giudaismo, l'Islamismo, il Buddismo non conoscono sacrifizi rituali; lo stesso dicasi del Cristianesimo, eccetto in quanto ne è rimasta la nozione nella forma trasfigurata del mistero della espiazione fatta da Cristo pei nostri peccati. Queste religioni sostituiscono, a tutte quelle vane oblazioni, l'offerta del cuore, la rinuncia dell'Io interiore. Nelle pratiche ascetiche incoraggiate dall'Islamismo, dal Buddismo, e dall'antico Cristianesimo vediamo quanto indiscutibile sia l'idea che il sacrifizio di qualche genere sia un esercizio religioso. Trattando dell'ascetismo accennai al si-

---

(1) Confrontate la povertà di forme del Protestantesimo, in cui « l'umile amante del bene » solo col suo Dio, visita gli ammalati, ecc., per amor loro soltanto, — col complicato « da farsi » che si svolge nella « devozione cattolica », il quale si accompagna coll'eccitamento sociale di tutti gli affari più complessi. Una mondana cattolica può diventare una visitatrice di ammalati per motivi di semplice civetteria, e guidata dal confessore e dal direttore spirituale, accumulando di volta in volta i suoi meriti con quelli dei suoi santi patroni, colla sua relazione privilegiata coll'Altissimo, attirando la Sua attenzione come devota professionale coi « suoi esercizi » ben definiti, e la sua « posa » sociale così caratteristica nell' organizzazione.

gnificato di esso come simbolo dei sacrifici che la vita esige ogni qualvolta è intrapresa con vigore. Ma siccome ho detto quanto avevo da dire intorno a questo punto, e siccome queste Conferenze evitano espressamente di trattare degli antichi usi religiosi e delle questioni di derivazione, abbandonerò del tutto il soggetto del Sacrifizio, per volgermi a quello della Confessione.

Quanto alla Confessione sarà pure brevissimo; trattandone dal punto di vista psicologico, non da quello storico. Non così diffusa quanto lo è il sacrifizio, essa corrisponde ad uno studio più interiore e morale del sentimento. Essa forma una parte del sistema generale di purgazione, di purificazione, di cui si sente di aver bisogno per essere in esatta relazione colla propria divinità. Per colui che confessa, le imposture sono già finite, e comincia la realtà: egli ha esteriorizzato la sua putredine. Se egli non se ne è realmente liberato del tutto, almeno non la ricopre più con una maschera ipocrita di virtù, egli vive almeno su di una base di veracità. La completa decadenza della pratica della confessiosne nelle comunità Anglo-sassoni è un po' difficile a spiegarsi. La reazione contro il papismo, ne è naturalmente la spiegazione storica, perchè quivi la confessione procedeva mediante pene, assoluzioni ed altre pratiche inammisibili. Ma dal punto di vista del peccatore stesso mi sembra che il bisogno avrebbe dovuto essere troppo grande perchè venisse ammesso un rifiuto così sommario di ogni sua legittima soddisfazione. Sarebbe stato lecito prevedere che in un maggior numero di uomini il guscio della segretezza avrebbe finito per rompersi, l'ascesso rientrato avrebbe finito per scoppiare e aprirsi una via all'esterno, anche se le orecchie che ascoltavano la confessione fossero per essere indegne. La Chiesa Cattolica, per ragioni utilitarie ovvie, ha sostituita la confessione auricolare ad un prete, all'atto tanto più radicale della confessione pubblica. Noi, Protestanti di lingua inglese, data la nostra natura fiduciosa di sè, e la nostra scarsa socievolezza, troviamo sufficente di concedere a Dio soltanto la nostra confidenza (1).

Il soggetto di cui debbo trattare ora è la Preghiera, — e qui

(1) Si troverà una discussione completa dell'argomento nell'eccellente opera di Frank Granger, *The Soul of a Christian*, 1900, ch. XII.

debbo essere alquanto meno breve. Recentemente abbiamo sentito muovere molte critiche alla preghiera, specie a quella diretta a far mutare il tempo e a procurare la guarigione delle persone malate. Quanto a queste ultime preghiere, se c'è un fatto che sia ben saldo nella medicina, è quello che in certi ambienti la preghiera può favorire la guarigione, tanto che dovrebbe venire incoraggiata come un provvedimento terapeutico. Essendo essa un fattore normale della salute morale dell'individuo, la omissione di essa sarebbe deleteria. Il caso del tempo è differente. Nonostante la credenza opposta sia ancora recente (1), ognuno sa che la siccità e le tempeste dipendono da antecedenti fisici, e le invocazioni morali non possono evitarla. Però la preghiera per così dire petizionale è solo una parte della preghiera; e se prendiamo la parola in un senso più alto, in quanto significa qualunque sorta di comunione interiore o di conversazione colla potenza riconosciuta come divina, vediamo facilmente che essa si sottrae del tutto alla critica scientifica.

La preghiera in questo senso più vasto è l'anima vera e l'essenza della religione. « La religione », dice un teologo francese liberale, « è un'associazione, una relazione cosciente e volontaria, che si forma fra un'anima alla disperazione ed il potere misterioso da cui essa sente di dipendere, e a cui il suo destino è contingente. Quest' associazione con Dio avviene per mezzo della preghiera. È la preghiera ciò che distingue il fenomeno religioso da quei fenomeni analoghi o affini, come il sentimento puramente morale o quello estetico. La religione non è nulla, quando non sia l'atto vitale mediante il quale tutta la mente cerca di salvarsi attaccandosi a quel principio da cui essa trae la propria vita. Questo atto è la preghiera, termine col quale intendo non un vano esercizio di parole, non una semplice ripetizione di certe formole sacre, ma il vero movimento dell'anima che si pone in una relazione personale di contatto colla potenza misteriosa di cui essa sente

---

(1) Esempio: — Il ministro di Sudbury, assistendo alla Conferenza del Giovedì a Boston, udì il pastore officiante pregare per ottenere la pioggia. Appena il servizio fu finito, egli andò dal postulante, e disse: « Voi altri ministri di Boston, appena un tulipano si avvizzisce sotto la vostra finestra, andate in chiesa e pregate per la pioggia, finchè tutta Concord e Sudbury sono sott'acqua ». EMERSON, *Lectures and Biographical Sketches*, pag. 363.

la presenza, forse anche prima di averle dato un nome. Quando manchi questa preghiera interiore, la religione non c'è; dovunque, invece, questa preghiera si eleva e dilata l'anima, mancando anche di forma e di dottrina, noi abbiamo la religione vivente. Si veda da ciò perchè la « religione naturale », cosidetta, non sia propriamente una religione. Essa si esime dalla preghiera. Lascia l'uomo e Dio a mutua distanza, senza alcun intimo commercio, senza dialogo interiore, senza scambi fra loro: senza azione di Dio sull'uomo, nè ricambio dall'uomo a Dio. In fondo in fondo questa pretesa religione è soltanto una filosofia. Nata in epoche di razionalismo, di investigazioni critiche, non è stata mai altro che un'astrazione. Creazione artificiale e morta, difficilmente essa rivela a chi l'esamina un solo carattere della religione » (1).

Sembra a me che l'intera serie di queste nostre Conferenze stia a dimostrare la verità dell'opinione del Sabatier. Il fenomeno religioso, considerato come un fatto interno, fatta astrazione da complicazioni ecclesiastiche o teologiche, si è dimostrato ovunque e ad ogni suo livello come risultante della coscienza che gli individui hanno di un commercio fra essi e le potenze superiori colle quali essi si sentono in relazione. Questo commercio è sentito, finchè dura, come attivo e reciproco. Se esso non è effettivo; se non è un rapporto di dare e ricevere; se nulla viene realmente transatto mentre esso dura; se il mondo non è per nulla differente pel fatto che esso si svolge, allora la preghiera, presa nel suo significato più vasto, della sensazione che si prova che qualche cosa si contraccambi fra noi e la Divinità, viene ad essere certamente un sentimento ingannatore, e la religione deve in complesso venire classificata non semplicemente come contenente elementi di illusione, — perchè quelli vi sono indubbiamente ovunque, — ma come quella che ha le sue radici addirittura nella illusione, appunto come materialisti ed atei hanno sempre sostenuto. Al più potrebbe sussistere, una volta che le esperienze dirette della preghiera fossero eliminate come false testimonianze, qualche credenza inferenziale che l'ordine complessivo dell'esistenza debba avere una causa divina. Ma questo modo di contemplare la Natura, per

(1) AUGUSTE SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 2e éd., 1897, pag. 24-26 (passim).

quanto piacevole possa senza dubbio apparire a persone dotate dell'istinto della pietà, lascerebbe loro semplicemente la parte di spettatori ad una scena, mentre, nella religione sperimentale e nella vita animata dalla preghiera, ci pare di essere noi stessi attori, e non su di una scena, ma in una seria realtà.

La genuinità della religione è quindi indissolubilmente legata alla questione se la coscienza della preghiera sia o no una coscienza ingannevole. La convinzione che qualche cosa genuinamente si può contraccambiare, è la vera anima di una religione vivace. Quanto a ciò che si contraccambia, hanno prevalso notevoli diversità di opinioni. È stato supposto, ed ancora oggi si suppone, che le potenze occulte facciano cose a cui nessuna persona illuminata crederebbe. Ciò può ben provare che la sfera di influenza nella preghiera è esclusivamente subbiettiva, e che ciò che si muta immediatamente è soltanto la mente della persona che prega. Ma per quanto la nostra opinione sugli effetti della preghiera possa venir limitata dalla critica, certo è che la religione, nel senso vitale in cui essa è oggetto di queste Conferenze, deve reggersi o cadere per la persuasione che effetti di qualche sorta realmente si producano. Per mezzo della preghiera, sostiene la religione, avvengono cose che non si potrebbero compiere in alcun altro modo: dell' energia che senza la preghiera sarebbe compressa, è dalla preghiera messa in libertà ed opera in qualche parte, sia oggettiva, sia soggettiva, del mondo dei fenomeni o dei fatti sperimentati.

Questo postulato è nettamente espresso da Federico W. H. Myers in una lettera che egli scrisse ad un amico, il quale mi concede di citarla. Essa dimostra quanto l'istinto della preghiera sia indipendente dalle solite complicazioni dottrinali. Myers scrive:

« Sono lieto che mi abbiate interrogato sull'argomento della preghiera, perchè ho delle idee assai nette in proposito. Consideriamo i fatti anzitutto. Esiste attorno a noi un universo spirituale, universo che è effettivamente in relazione col mondo materiale. Dall'universo spirituale deriva l'energia che mantiene l'universo materiale, l'energia che forma la vita di ogni spirito individuale. I nostri spiriti sono mantenuti sotto il perpetuo influsso di questa energia, ed il vigore di questo influsso va perpetuamente variando, molto più che non si muti d'ora in ora l'intensità del nostro assorbimento materiale.

« Chiamo 'fatti' queste cose, perchè penso che solo qualche schema

di questo genere sia conforme con la nostra esperienza, la quale è troppo complessa perchè sia possibile riassumerla qui. Ora, come possiamo noi *agire* senza questi fatti? Naturalmente, noi dobbiamo cercare di assorbire in noi quanto più di vita spirituale è possibile, e di porre la mente nostra in quelle attitudini che l'esperienza ci dimostra atte a favorire questi assorbimenti. *Preghiera* è il nome generale adatto per l'attitudine di aperta e seria aspettativa. Se poi chiediamo *chi* dobbiamo pregare, la risposta (per quanto strana possa sembrare) sarà che *ciò* non importa molto. La preghiera, invero, non è cosa puramente soggettiva; essa significa un aumento reale nell'intensità di assorbimento di potere spirituale o di grazia; — ma noi sappiamo troppo poco intorno a ciò che avviene nel mondo spirituale, per poter dire in quale modo agisca la preghiera, — chi ne prenda nozione, o per quali vie sia concessa la grazia. Meglio è che i fanciulli preghino Cristo, che ad ogni modo è il più elevato spirito individuale di cui abbiamo qualche conoscenza. Sarebbe però avventato dire che Cristo stesso *ci ode*; mentre affermare che Dio ci ode significa soltanto riconfermare il primo principio « che la grazia fluisce in noi dall'infinito mondo spirituale ».

Permettetemi di riserbare la questione, se sia vera o falsa la credenza che quel potere venga assorbito da noi, per la prossima Conferenza, quando arriveremo alle nostre conclusione dogmatiche, se ne avremo. La Conferenza presente deve attenersi alla descrizione dei fenomeni; e come esempio concreto alquanto esagerato del modo come deve essere condotta una vita di preghiera attiva, permettetemi di citarvi il caso che molti fra voi forse conosceranno, quello di George Müller di Bristol, il quale morì nel 1898. Le preghiere del Müller erano dell'ordine più rozzamente petizionale. Già in principio della vita sua egli decise di prendere alla lettera certe promesse della Bibbia, volendo essere nutrito non dalla sua preveggenza mondana, ma dalla mano del Signore. Egli percorse una carriera straordinariamente attiva e piena di successo, e fra i frutti di una simile vita si devono annoverare la distribuzione di più di due milioni di esemplari dei testi delle Scritture in differenti lingue; l'approvvigionamento di molte centinaia di missioni; la circolazione di centoundici milioni di opere bibliche, opuscoli e foglietti, l'erezione di cinque grandi orfanotrofi, e l'avere accolto ed educato migliaia di orfani; finalmente l'avere stabilito scuole in cui insegnamenti varî furono impartiti a centoventunmila fra giovani ed adulti. Nel corso di questa opera Müller ricevette ed ammi-

nistrò circa un milione e mezzo di sterline, e viaggiò per oltre duecentomila miglia per terra e per mare (1). Durante i 68 anni del suo ministero, non possedette mai nulla all'infuori dei suoi abiti e del mobilio della sua camera. ed all'età di 88 anni lasciò un patrimonio del valore di 160 sterline soltanto.

« Il suo metodo era quello di far conoscere pubblicamente i suoi bisogni generali, senza fornire a nessuno i particolari delle sue necessità del momento. Per provvedere a queste egli pregava direttamente il Signore, colla fiducia che presto o tardi le preghiere sono sempre soddisfatte, solo che si abbia sufficente fiducia. « Quando perdo qualche cosa, come una chiave », egli scrive, « chiedo al Signore di guidarmi direttamente dove essa è, ed aspetto una risposta alla mia preghiera: quando una persona alla quale io ho fissato un appuntamento non viene al tempo fissato e comincio a risentirne qualche inconveniente, chiedo al Signore di compiacersi di sollecitarlo a venire da me, e cerco la risposta: quando non intendo un passo della parola di Dio, innalzo il mio spirito al Signore che Egli voglia istruirmi per mezzo del suo santo Spirito ed aspetto di ricevere questa istruzione, pur non fissandone il tempo e le modalità; quando vado a eseguire il mio ministero della Parola, io cerco aiuto dal Signore, e... non mi abbatto ma sto di buon animo, perchè aspetto la sua assistenza ».

« Abitudine del Müller si era quella di non far mai conti presso i fornitori, neppure per una settimana. « Siccome il Signore si occupa di noi giorno per giorno... il pagamento di una settimana può divenire un debito e non abbiamo quattrini per affrontarlo; e così coloro coi quali trattiamo potrebbero risentirne degli inconvenienti per colpa nostra, e noi ci sorprenderemmo ad agire contro il comandamento del Signore: « non essere in debito di nulla verso alcuno ». D'ora in avanti, siccome il Signore ci fornisce giorno per giorno ciò che ci abbisogna, ci proponiamo di pagare ogni volta ogni cosa che provvediamo e di non comperare mai nulla che non possiamo pagare subito, per quanto grandi possano sembrare i nostri bisogni, e per quanto i nostri fornitori desiderino essere pagati per settimana ».

« Le 'cose' che Müller dice di dover provvedere erano il vitto, il carbone, ecc. pei suoi orfanelli. Comunque, se anche sono andati molto spesso a rischio di rimanere senza mangiare, non pare che ciò sia loro realmente accaduto mai. « Io non ho sentito mai così grande e più manifesta la vicinanza della presenza di Dio di quando, dopo colazione, non rima-

---

(1) Prendo queste statistiche dalla operetta di Frederic G. Warne, sul Müller (New York, 1898).

neva cibo che per un centinaio di persone, o quando, dopo pranzo, non c'era più nulla per la merenda, eppure il Signore provvedeva anche questa; e tutto ciò senza che un individuo soltanto abbia mai fatto conoscere i nostri bisogni... Per la Grazia, la mia mente è così pienamente sicura della fedeltà di Dio, che in mezzo ai più grandi bisogni so occuparmi con piena pace delle mie altre opere. Infatti, se Dio non mi concedesse questo, che è la conseguenza della fiducia in Lui, non avrei potuto fare nulla; perchè ora è cosa relativamente rara che passi un giorno senza che io abbia qualche bisogno per l'una o per l'altra parte dell'opera » (1).

Müller afferma che nel costruire i suoi orfanotrofi, semplicemente per via di preghiere e di fede, il suo movente principale era quello « di aver qualche cosa da mostrare come una prova visibile che il Dio e Padre nostro era lo stesso Dio fedele che era sempre stato, e volonteroso più che mai di dimostrarsi il Dio vivente, oggi come sempre, per tutti coloro che in Lui ponevano la loro fiducia » (2). Per tali ragioni egli rifiutava di prendere a prestito del denaro per qualunque delle sue imprese: « Come mai potrebbe operare Dio quando gli battessimo il passo agendo a modo nostro? Certo attenueremmo, invece di accrescerla, la fede; ed ogni volta che iniziamo un'impresa per conto nostro troviamo sempre più difficile di aver fiducia in Dio, tanto che alla fine ci affidiamo interamente alla nostra ragione naturalmente debole, e prevale la miscredenza. Come è differente invece se si usa attendere il tempo che piace a Dio, e aspettarsi da Lui soltanto aiuto e liberazione! Quando alla fine giunge l'aiuto, anche dopo molte stagioni di preghiere, come è dolce, e quale ricompensa ci procura! Caro lettore cristiano, se prima d'ora non hai mai camminato per questo sentiero dell'obbedienza, seguilo ora, e sentirai per esperienza la dolcezza della gioia che ne deriva » (3).

Quando le offerte tardavano a venire Müller pensava sempre che ciò dovesse servire a provare la sua fede e la sua pazienza. Quando queste fossero state messe sufficentemente alla prova, il Signore avrebbe mandato di più. « Ed eccone la prova » — cito dal suo Diario: — « Oggi mi fu data la somma di 2050 sterline, delle qua-

(1) *The Life of Trust; Being a narrative of the Lord's Dealings with George Müller*, New American edition, N. Y., Crowell, pag. 228, 194, 219.

(2) *Ibidem*, pag. 126.

(3) *Ibidem*, pag. 383.

li 2000 debbono servire pel fondo delle costruzioni (di una certa chiesa), e cinquanta per le necessità immediate. È impossibile descrivere la mia gioia in Dio, quando ricevetti questa donazione. Non ne fui nè eccitato nè sorpreso; perchè *cerco* la risposta alle mie preghiere. *Io credo che Dio mi ascolti.* Eppure il mio cuore era così pieno di gioia, che potevo soltanto sedere davanti a Dio ed ammirarlo come Davide nel 2 *Samuele*, VII. Infine mi gettai bocconi, immerso in ringraziamenti a Dio, ed offrendogli il mio cuore pel suo benedetto servizio » (1).

George Müller è un caso estremo sotto ogni rapporto, e sotto nessun rapporto più che sotto quello della straordinaria ristrettezza del suo orizzonte intellettuale. Il suo Dio era, come egli spesso diceva, il suo socio di affari. Sembra che per Müller esso sia stato poco più di una specie di pontefice soprannaturale, interessato negli affari della congregazione dei commercianti ed altri di Bristol, che erano i suoi santi, e negli orfanotrofi come nelle altre sue imprese, ma senza alcuno di quegli attributi più vasti, più forti e più ideali di cui l'immaginazione umana lo ha ovunque e sempre rivestito. In breve, Müller era assolutamente non-filosofo. Il suo concetto intensamente privato e pratico delle sue relazioni colla divinità continuava le tradizioni del pensiero più primitivo (2).

---

(1) *Ibidem*, pag. 323.

(2) Non so resistere alla tentazione di citare l'espressione di un pensiero religioso di genere anche più primitivo, che trovo nell'*English Garland* di Arber (volume VII, pag. 440). Roberto Lyde, marinaio inglese, essendo prigioniero con un mozzo pure inglese sopra un bastimento francese, nel 1689, assaltò l'equipaggio di sette francesi, ne uccise due, fece gli altri prigionieri, e condusse il naviglio in Inghilterra. Ora egli descrive nel modo seguente come trovasse un aiuto ben presente nel suo Dio al momento della lotta.

« Coll'assistenza di Dio tenni duro rimanendo in piedi mentre quei tre con un altro ancora cercavano di buttarmi a terra. Sentendo che il francese che mi stava sulla schiena mi premeva troppo, dissi al ragazzo: « Gira attorno alla cabina della bussola e abbatti l'uomo che mi pesa sul dorso ». E il ragazzo gli diede un colpo sul capo che lo fece cadere. Allora io cercai qualche cosa da battergli sulla testa. Ma non vedendo nulla, dissi: « Signore, che cosa debbo fare? » e volgendo gli occhi a sinistra vidi pendere uno affilato strumento da tagliare le corde; allungai la destra e lo presi, e per quattro volte ne infissi per un quarto di pollice la punta nel cranio dell'uomo che mi teneva pel braccio sinistro ». [Uno dei francesi allora gli strappò di mano l'arma]. Ma, grazie alla meravigliosa potenza di Dio, essa non gli cadde di mano, « e l'Onnipotente mi diede la forza di afferrargli quella mano

Quando paragoniamo una mente simile a quelle, per esempio, di Emerson o di Phillips Brooks, noi vediamo quale ampia distesa è coperta dalla coscienza religiosa.

Vi è una immensa letteratura sulle risposte ottenute alle preghiere petizionali. Di simili risposte i giornali evangelici sono pieni, ed abbondano i libri che si occupano dell'argomento (1), ma per noi il caso Müller basterà.

Una maniera meno ingenuamente pitocca di condurre una vita di preghiere è seguìta da numerosi altri Cristiani. L'affidarsi con costanza all'Onnipotente per ottenerne aiuto e guida, recherà con sè, dicono essi, le prove palpabili, ma molto più fini, della sua presenza e della sua influenza attiva. L'esempio che riferisco di una vita così « guidata », tolta da un autore tedesco che ho già citato, potrebbe sembrare a moltissimi Cristiani di ogni paese tratta dal racconto della loro stessa vita. — « Si trova in questa specie di vita « guidata », dice il Dr. Hilty,

« che certi libri e certe parole (qualche volta anche certe persone), capitano sotto gli occhi proprio nel momento in cui se ne ha bisogno; che si passa di fianco a gravi pericoli come ad occhi chiusi, restando all'oscuro di cose che, altrimenti, o ci avrebbero pervasi di terrore, o ci avrebbero fatto deviare, e ciò finchè il pericolo è passato, — e questo si osserva specialmente nelle tentazioni della vanità e della lussuria; che i sentieri sui quali non si dovrebbe camminare, sono, per così dire, difesi da siepi spinose; dagli altri invece le maggiori difficoltà sono tolte; che quando è giunto il momento di fare qualche cosa si trova immediatamente un coraggio che prima non si aveva, o si intende la causa di un fatto ignota

---

e di farla picchiare sul capo dell'altro marinaio: e cercando di nuovo cogli occhi qualche cosa con cui colpirlo senza vedere nulla, dissi: « Signore, che cosa debbo fare ora? », e Dio si compiacque di rammentarmi che avevo il coltello in tasca; e sebbene due francesi mi tenessero il braccio destro, pure l'Onnipotente mi diede tale forza che potei cacciare la destra in tasca e cavarne il coltello e l'astuccio; lo misi fra le gambe, l'aprii e potei così sgozzare con esso l'individuo che si appoggiava colla schiena sul mio petto: immediatamente egli rotolò, e più non si mosse ». — (Ho abbreviato un poco il racconto del Lyde).

(1) Per esempio in « Answer to Prayer » del Vescovo di Ripon ed altri, London, 1898; *Touching Incidents and remarkable Answers to Prayer*, Harrisburg, Pa., 1898 (?); H. L. Hastings, *The Guiding Hand or Providential Direction, illustrated by authentic instances*, Boston, 1898 (?).

prima di allora, o si discoprono pensieri, disposizioni, voti, perfino mezzi di conoscenza o di penetrazione in se stessi, di cui è impossibile dire l'origine; finalmente che persone ci aiutano o rifiutano di aiutarci, ci favoriscono o ci respingono, come se fossero obbligate a farlo contro il loro volere, per modo che persone indifferenti o anche ostili ci fanno il miglior servizio e meglio ci favoriscono. Dio toglie spesso i beni terreni a coloro che egli guida, nel momento stesso in cui quelli minacciano di impedir loro lo sforzo verso interessi maggiori.

« Oltre a tutto questo, avvengono altre cose notevoli di cui non è facile rendere conto. Allora, per esempio, non si è menomamente in dubbio, ma pare di camminare continuamente attraverso « porte aperte » e sulle vie più facili, con così poche preoccupazioni e noie, quanto è possibile immaginare.

« Inoltre si trova che gli affari si accomodano al tempo giusto, nè troppo presto nè troppo tardi, mentre prima venivano sciupati dagli atti intempestivi, anche ove la preparazione fosse stata ottima. Inoltre questi affari vengono fatti con perfetta tranquillità di spirito, come se fossero cose senza importanza, commissioni eseguite per qualcun altro, nel qual caso per solito agiamo con calma maggiore di quando lavoriamo per noi. Inoltre, si trova che si può *attendere* pazientemente ogni cosa, il che è uno dei grandi segreti della vita. Si trova pure che ogni cosa arriva al suo tempo, l'una dopo l'altra, cosicchè si ha il tempo di rendere saldo ogni piede, avanti di muovere il passo seguente. Ed ogni cosa arriva al momento opportuno, proprio quando dobbiamo servircene, ecc. e spesso in un modo che colpisce, proprio come se una terza persona si preoccupasse di sorvegliare quelle cose che corriamo facilmente pericolo di dimenticare.

« Spesso, ancora, certe persone sono inviate a noi al tempo giusto per offrire o chiedere ciò che si deve, cosa che non avremmo mai avuto il coraggio o la risoluzione di fare di testa nostra.

« Per via di tutte queste esperienze ci si ritrova caritatevoli e tolleranti verso tutti, anche verso coloro che più ci spiacciono, i negligenti, i malvolenti, — essendo essi pure strumenti di bene nelle mani di Dio, spesso anzi i più efficaci strumenti. Senza questi pensieri riuscirebbe difficile anche ai migliori fra noi di mantenersi equanimi. Ma colla coscienza della guida divina che ci regge si vedono molte cose nella vita in modo del tutto differente da ciò che sarebbe altrimenti possibile.

« Tutte queste sono cose che ogni essere umano *conosce*, pur che le abbia sperimentate, e di cui si potrebbero riferire i più spiccati esempi. Le maggiori risorse della saggezza sono incapaci di ottenere ciò che, guidato da Dio, viene a noi di per se stesso » (1).

---

(1) C. Hilty, *Glück*, Dritter Theil, 1900, pag. 92 e seg.

Simili racconti sono affini ad altri in cui si ha la credenza, non che avvenimenti determinati siano resi più docili rispetto a noi da una Provvidenza immanente, come un premio per la fiducia che in essa abbiamo, ma che, coltivando il senso di continuità, il senso della nostra connessione colla potenza che fece le cose quali sono, noi siamo meglio predisposti a riceverla. L'aspetto esterno della natura non ha bisogno di modificarsi, ma si modificano i suoi significati per noi. È qualcosa di simile alla differenza che esiste fra il guardare una persona senza amore e guardarla con amore. In questo secondo caso il rapporto assume una vitalità nuova. Così pure, quando gli affetti di un individuo si mantengono a contatto con la Divinità della creazione del mondo, scompaiono la paura e l'egoismo; e, data l'equanimità che ne consegue, si trova nelle ore man mano che si susseguono niente altro che una serie di benevoli opportunità. È come se tutte le porte si fossero aperte, tutti i sentieri fossero resi levigati e facili a percorrersi. Troviamo un mondo nuovo quando il vecchio mondo ci appare in quello spirito che è suffuso da questa specie di preghiera.

Era di questo genere lo spirito di Marco Aurelio, di Epitteto (1). Del genere è quello dei seguaci della cura mentale, dei trascendentalisti e dei cosidetti cristiani « liberali ». Come espressioni di esso voglio citare una pagina tratta dai sermoni di Martineau:

« L'Universo che si offre oggi al nostro sguardo ha l'aspetto che aveva mille anni addietro: e l'Inno al mattino di Milton non fa che dire la bel-

---

(1) Epitteto dice: « Qualunque cosa della creazione basta a dimostrare una Provvidenza, ad una mente riconoscente ed umile. La semplice possibilità di fare del latte con l'erba, del cacio col latte, e della lana col pelo, chi l'ha pensata, chi l'ha formata? Non si deve forse, sia che si zappi, si ari o si mangi, cantare questo inno al Signore? Grande è Dio che ci ha forniti questi istrumenti per la terra; grande è Dio che ci ha dato mani e strumenti per digerire; che ci ha concesso di crescere insensibilmente e di respirare dormendo. Queste cose dobbiamo sempre vantare . . . ma siccome i più fra voi sono ciechi ed insensibili, altri deve supplire alle lacune, ed intonare nell'interesse di tutti l'Inno a Dio: perchè, che cos'altro posso io fare, vecchio e zoppo quale mi sono, se non cantare inni a Dio? Se fossi un usignuolo farei la parte dell'usignuolo, se fossi cigno farei la parte del cigno. Ma poichè sono una persona ragionevole, dover mio è di lodare Iddio . . . e vi prego di accompagnarmi nel mio canto ».

lezza di cui questo nostro Sole famigliare rivestiva gli antichi campi e i giardini del mondo. Vediamo ciò che tutti i nostri padri videro. E se non possiamo trovare Dio nella vostra o nella mia casa, sul ciglio della via o sulla riva del mare, nel germogliare del seme o nell'aprirsi del fiore, nel dovere del giorno o nella meditazione notturna, nel riso gentile o nella pena segreta, nel corso della vita ognora rinnovantesi e che solennemente passa e scompare, io non saprei pensare come potessimo vederlo più intimamente sull'erba dell'Eden o fra il crepuscolo di Getsemani. In conseguenza, non c'è bisogno di miracoli sempre più grandi, ma sta all'animo di percepirli nel mondo in cui essi ci si offrono, che ci fa proiettare la santità fra gli spazî lontani che non sapremmo raggiungere. Il devoto sente che, ovunque è la mano di Dio, là è il miracolo, ed è cosa poco divota immaginare che soltanto dove è il miracolo là si ritrovi la vera mano di Dio. Le cose normali del cielo dovrebbero essere certamente più sacre ai nostri occhi delle sue anomalie; i cari vecchi sentieri di cui l'Altissimo non è mai stanco, più che le strane cose che Egli non ama abbastanza per ripeterle. E quegli che si contenta di vedere nel Sole, mentre ogni mattina si leva, il sostegno del dito dell'Onnipotente, può ritrovare la dolce sorpresa che illuminava il viso di Adamo nei primi giorni del Paradiso. Non v'è alcun mutamento esteriore, non v'è alcuna trasposizione nel tempo o nello spazio; ma soltanto l'amorosa meditazione del puro di cuore, la quale può risvegliare dal sonno l'Eterno nelle nostre anime; che può farlo di nuovo reale, riconfermandogli una volta di più il suo antico nome di « Dio vivente » (1).

Quando vediamo ogni cosa in Dio ed a Lui riferiamo ogni cosa, troviamo nei fatti più comuni l'espressione di un significato superiore. L'indifferenza con cui l'abitudine riveste ogni cosa familiare svanire, e l'esistenza nel suo complesso appare trasfigurata. Lo stato di una mente che si sveglia a questo modo dal torpore è bene espresso in queste parole che tolgo dalla lettera di un amico:

« Se ci occupiamo di fare la somma di tutte le grazie e le liberalità che abbiamo il privilegio di ricevere, siamo sopraffatti dal loro numero (così grande che possiamo immaginarci incapaci di trovare il tempo perfino di cominciare a passare in rassegna quelle che immaginiamo *di non avere*). Le sommiamo e intendiamo *che siamo addirittura schiacciati dalla*

---

(1) JAMES MARTINEAU, fine del sermone « Help Thou mine Unbelief » in *Endeavours after a Christian Life*, 2ª serie. Cfr. con queste pagine la citazione di Voysey pag. 242, quella di Pascal e di Mad. Guyon, pag. 251.

bontà di Dio; che siamo colmati da bontà sopra bontà, senza di che tutto sarebbe andato a precipizio. Non dovremmo forse amarlo; non dovremmo sentirci sollevati in alto dalle Braccia Eterne? ».

Talvolta questo comprendere che i fatti ci vengono da Dio invece di essere abituale è semplicemente casuale, è come un'esperienza mistica. Padre Gratry ci offre un simile esempio tratto dal periodo della sua melanconia:

« Un giorno ebbi un momento di consolazione, avendo incontrato qualche cosa che mi sembrava idealmente perfetto. Era un povero tamburino, che batteva la ritirata nelle vie di Parigi. Camminavo dietro di lui tornando a scuola la sera di una festa. Il suo tamburo suonava la ritirata in modo che (in quel momento almeno), per quanto fossi di cattivo umore, non potei trovarvi alcuna sconcordanza. Sarebbe stato impossibile concepire un maggior nerbo o spirito, un tempo o una misura più esatti, maggior chiarezza o ricchezza di quello che non vi fosse. Il desiderio ideale non poteva andare oltre in tale direzione. Ero incantato e consolato; la perfezione di questo atto meschino mi fece del bene. Il bene almeno è possibile, dicevo, poichè l'ideale può attuarsi qualche volta » (1).

Nella novella *Obermann* di Sénancour è riportato un simile sollevamento transitorio del velo. Nelle vie di Parigi, un giorno di marzo, passa vicino ad una pianta in fiore di giunchiglie:

« Era la più intensa espressione del desiderio; era il primo profumo dell'anno. Sentii tutta la felicità destinata all'uomo. Questa inesprimibile armonia delle anime, il fantasma del mondo ideale, sorse in me completo. Non sentii mai qualche cosa di così grande e di così istantaneo. Io non so quale forma, quale analogia, quale relazione segreta mi fece sentire in quel fiore una bellezza senza limiti... Non potrò mai racchiudere in un concetto questa potenza, questa immensità che nulla può esprimere, questa forma che nulla saprebbe contenere, questo ideale di un mondo migliore che si sente, ma che sembra la natura non abbia fatto reale » (2).

Parlammo in una precedente Conferenza dell'aspetto vivificato del mondo che splende ai convertiti dopo il loro risveglio (3).

(1) *Souvenirs de ma jeunesse*, 1897, pag. 122.

(2) Op. cit., Lettera XXX.

(3) Cfr., più sopra, pag. 217 e seg. Si rammenti poi quel senso di allontanamento dell'espressione dal mondo nei melancolici, pag. 133.

In generale le persone religiose ammettono che qualunque fatto naturale che si connette in qualche modo col loro destino sia un indizio dei fini della Divinità a loro riguardo. Per mezzo della preghiera questo proposito, che talvolta è ben lungi dall'essere ovvio, si fa intuitivo per loro, e, se si tratta di una « prova », forza a sopportare la prova medesima è data loro. Così ad ogni stadio della vita di preghiera noi riscontriamo la persuasione che, nel processo della comunione, un'energia proveniente dall'alto fluisce nello spirito ad incontrare la richiesta di esso, e diviene attiva nel mondo dei fenomeni. Se si ammette che tale azione sia reale, non importa una differenza essenziale che i suoi effetti immediati siano subbiettivi oppure obbiettivi. Il punto religioso fondamentale è che, mediante la preghiera, dell'energia spirituale che altrimenti si sarebbe dispersa diviene invece attiva, — e si effettua realmente un'opera spirituale di qualche genere.

Questo riguardo alla Preghiera presa nel senso lato di qualunque sorta di comunione. Come punto centrale della religione vi dovremo tornare nella prossima Conferenza.

L'ultimo aspetto della vita religiosa che ci rimane da toccare si è il fatto che tanto di frequente le sue manifestazioni si riconnettono con la parte subcosciente della nostra esistenza. Ricorderete ciò che vi dissi nella mia Conferenza inaugurale circa il prevalere del temperamento psicopatico nelle biografie religiose. Infatti, difficilmente troverete un condottiere religioso qualunque nella cui vita non si siano mostrati degli automatismi. E non parlo soltanto di preti o di profeti di popolazioni selvaggie, i cui seguaci considerano le manifestazioni automatiche, parole ed atti, come dovuti alla ispirazione, parlo invece dei veri condottieri del pensiero e di soggetti di valore intellettuale superiore. San Paolo ebbe le sue visioni, le sue estasi, il suo dono delle lingue, per quanto piccola fosse l'importanza attribuita a quest'ultimo dono. L'intiera serie di santi e di eresiarchi cristiani, compresi i maggiori, i Bernardi, i Lojola, i Luteri, i Fox, i Wesley, hanno avuto le loro visioni le « voci », le estasi, le impressioni di essere guidati e le « intuizioni ». E queste cose le hanno avute in causa dell'eccitamento della loro sensibilità, e ad esse vanno soggette tutte le persone di sensibilità esaltata. Da queste particolari disposizioni però derivano conseguenze per la teologia. Le credenze sono rafforzate ogniqual-

volta viene a sostenerle un automatismo. Le incursioni da oltre la zona transmarginale hanno un singolare potere di accrescere la convinzione. Il senso iniziale di una presenza è infinitamente più forte della concezione di essa; ma, per quanto forte possa essere, raramente esso è uguale per evidenza all'allucinazione. I santi che realmente vedono ed odono il loro Salvatore raggiungono l'acme della certezza. Per quanto rari, gli automatismi motorî sono, se fosse possibile, anche più convincenti delle sensazioni. Qui i soggetti si sentono realmente in mano a potenze superiori alle loro volontà. La evidenza è dinamica: il Dio o lo Spirito muovono espressamente gli organi del loro corpo (1).

Il grande campo in cui agisce questo senso di essere lo strumento di una potenza superiore è naturalmente l'« ispirazione ». È facile discernere fra i condottieri religiosi coloro che hanno provato l'ispirazione e quelli che non l'hanno provata. Sembra che negli insegnamenti del Buddha, di Gesù, di San Paolo (fatta eccezione del suo dono delle lingue), di Sant'Agostino, di Huss, di Lutero, di Wesley, le composizioni automatiche o semi-automatiche siano state soltanto occasionali. Nei profeti Ebrei, al contrario, in Maometto, in qualcuno fra gli Alessandrini, in molti santi cattolici minori, in Fox, in Joseph Smith, qualchecosa di questo genere

---

(1) Un mio amico, psicologo di primo ordine, che presenta dell'automatismo grafico, mi racconta che il comparire di un'attività indipendente nei movimenti del suo braccio, mentre sta scrivendo automaticamente, è così netto che si sente obbligato ad abbandonare una teoria psicofisica alla quale prima credeva, la teoria che noi non abbiamo alcuna sensazione dello scaricarsi in basso dei nostri centri motori volontarî. Normalmente noi dobbiamo avere una simile sensazione, egli pensa, altrimenti il *senso di una mancanza* non sarebbe così netto come lo è in tali esperienze. L'automatismo grafico di una sorta completamente sviluppata è raro nella storia religiosa, per quanto io ne so. Le contestazioni come quella di Antonia Bourignon: « Io non faccio nulla, ma presto la mia mano ed il mio spirito ad un potere diverso da me » mostrano col loro contesto di accennare piuttosto all'ispirazione anzichè ad una scrittura automatica diretta. In diverse sètte eccentriche quest'ultimo fatto è ciò che avviene. L'esempio più spiccato ne è probabilmente il grosso volume intitolato « *Oahspe, una nuova Bibbia nelle Parole di Geova e dei suoi angeli ambasciatori* » (Boston and London, 1891), scritto ed illustrato automaticamente dal Dr. Newbrough di New York, che so essere ora, o essere stato recentemente, alla testa della comunità spiritistica di Shalam nel Nuovo Messico. L'ultimo libro scritto automaticamente di cui ho notizia è: *Zertoulem's Wisdom of the Ages*, di George A. Fuller, Boston, 1901.

sembra essere stato frequente, e talvolta anche abituale. Abbiamo dichiarazioni nette di trovarsi sotto la direzione di un potere estraneo e di servirgli come da organo di espressione. Quanto agli scrittori ebraici « è straordinario », scrive un autore che ne ha fatto uno studio accurato, « vedere —

« come l'uno dopo l'altro si riproducano gli stessi caratteri nei libri profetici. Il processo è sempre estremamente differente da quello che sarebbe se il profeta arrivasse alla sua penetrazione nelle cose spirituali mediante gli sforzi tentativi del suo proprio genio. Vi è sempre in esso qualche cosa di acuto e di improvviso. Egli può additare esattamente il momento in cui ciò si produce. E questo momento arriva costantemente sotto forma di una forza esterna prepotente, contro la quale egli invano combatte. Osservate per esempio l'introduzione del libro di Geremia. Scorrete egualmente i due primi Capitoli della profezia di Ezechiele.

« Non è però soltanto all'inizio della sua carriera che il profeta attraversa una crisi evidentemente estranea alla sua volontà. Sparse per tutti gli scritti profetici si trovano espressioni che alludono a qualche impulso forte ed irresistibile che nasce nel profeta, determinandone l'attitudine di fronte agli avvenimenti del suo tempo, dominando le sue espressioni, facendo delle sue parole il veicolo di un senso superiore al suo proprio. Per esempio, questo di Isaia: « Il Signore mi parlò in questo modo con forte mano », frase enfatica la quale dimostra la natura ultrapotente dell'impulso, « e mi apprese che non dovevo camminare nella via di questo popolo »... oppure passi come il seguente di Ezechiele: « La mano di Dio caduta sopra di me »; « la mano del Signore pesava su di me ». Una caratteristica costante del profeta è che egli parla coll'autorità dello stesso Geova. Deriva da ciò se i profeti tutti iniziano con tanta sicurezza di sè le loro prediche: « La voce del Signore »; « E il Signore disse ». Essi osano perfino parlare in prima persona, come se Geova stesso parlasse. Come in Isaia: « Uditemi, o Giacobbe, o Israele popolo mio retto; io sono Coluï, io sono il primo, io sono anche l'ultimo » e così via. La personalità del profeta si ritira nel retroscena completamente; pel momento egli si sente come il portavoce dell'Onnipotente (1).

« Dobbiamo rammentare che il profetare era una professione, ed i profeti formavano una classe professionale. Esistevano scuole di profezia in cui veniva regolarmente coltivato quel dono. Un gruppo di giovani si affollava attorno a qualche figura principale — un Samuele o un Elia —, e non si occupavano soltanto di fissarne il ricordo o di divulgarne gli in-

---

(1) W. Sanday, *The oracles of God*, London, 1892, pag. 49-56 (passim).

segnamenti tratti dai discorsi e dagli atti loro, ma cercavano di capire qualche cosa della sua ispirazione. Sembra che anche la musica avesse una parte nei loro esercizi... Si comprende bene che non tutti certo questi figli dei Profeti arrivavano a conquistare più di una briciola del dono che cercavano. Evidentemente era possibile di « contraffare » la profezia, e talvolta questo veniva deliberatamente fatto... ma da questo non consegue affatto che in tutti i casi in cui si aveva avuto un falso messaggio, colui che l'aveva dato fosse completamente cosciente di ciò che stava facendo » (1).

Ecco, per prendere un altro caso ebraico, in qual modo descrive la sua ispirazione Didone di Alessandria:

« Talvolta, messomi vuoto al lavoro, sono divenuto improvvisamente pieno; perchè le idee si sono infiltrate in me in qualche modo invisibile, impiantandosi in me dall'alto: cosicchè per via dell'influenza della ispirazione divina mi sono grandemente eccitato, non conoscendo più nè il luogo in cui ero, nè le persone che erano presenti, nè me stesso, nè le cose che stavo dicendo, nè quelle che scrivevo: poichè allora avevo coscienza di una ricchezza di ispirazione, di una festa di luce, di una penetrazione profondissima, di un'energia potentissima per tutto ciò che si doveva fare; avendo effetto sulla mia mente come ne potrebbe avere la dimostrazione più limpida sugli occhi » (2).

Se ci volgiamo all'Islam, vediamo come le rivelazioni di Maometto provengano tutte dalla sfera del subcosciente. Alla domanda come egli le ottenne,

« Si dice che Maometto abbia risposto che talvolta egli udiva il battere come di una campanella e questo aveva il più forte effetto su di lui, e che quando l'angelo si allontanava egli aveva ricevuto la rivelazione. Talvolta egli conversava con l'angelo come con un uomo, in modo da intendere facilmente le sue parole. Gli autori più recenti però, ne distinguono altre sorta. Nell'*Itgân* (103) sono enumerate le seguenti: 1° rivelazioni con suono di campanella; 2° per ispirazione del Santo Spirito nel cuore di Maometto; 3° da Gabriele in forma umana; 4° da Dio immediatamente,

---

(1) Op. cit., pag. 91. Questo Autore cita pure le commissioni di Mosè ed Isaia, quali risultano dall'Esodo: cap. III e IV, e da Isaia, cap. VI.

(2) Citato da AUGUSTUS CLISSOLD, *The prophetic Spirit in Genius and Madness*. Clissold è uno Swedenborgiano. Il caso di Swedenborg è tipico per le *audita et visa* che servono come base di rivelazioni religiose.

sia nello stato di veglia (come nel suo viaggio al cielo), sia nel sogno... In *Almawâhib alladunîya*, le specie differenti sono riferite a questo modo: 1° sogno; 2° ispirazione di Gabriele nel cuore del profeta; 3° Gabriele prende la forma di Dahya; 4° col suono della campanella, ecc.; 5° Gabriele in persona (soltanto due volte); 6° rivelazione nel cielo; 7° Dio che appare in persona ma velato; 8° Dio che si manifesta immediatamente, senza velo. Altri aggiunge due nuovi stadî, cioè Gabriele in forma di un altro uomo; e Dio che si mostra personalmente in sogno » (1).

In nessuno di questi casi la rivelazione è direttamente motoria. Nel caso di Joseph Smith (il quale ebbe innumerevoli rivelazioni profetiche, in aggiunta alla traduzione rivelata delle tavole d'oro da cui derivò il libro dei Mormoni), se anche può esservi stato un elemento motorio, l'ispirazione sembra essere stata prevalentemente sensoriale. Egli iniziò la sua traduzione coll'aiuto delle « pietruzze » trovate da lui e che pensò o disse di aver trovato colle tavole d'oro, — apparentemente quindi un caso di visione nel cristallo. Per alcune delle altre visioni si servì pure di quelle, ma sembra che generalmente egli richiedesse al Signore qualche istruzione più diretta (2).

Altre rivelazioni sono descritte come « ispirazioni ». Quelle di Fox, per esempio, erano evidentemente di quella sorta che negli odierni circoli spiritistici vengono distinte col nome di « impressioni ». Siccome tutti i riformatori efficaci devono aver bisogno di vivere per un certo grado a questo livello psicopatico di percezione immediata o di convinzione di verità nuove, o di impulsi ad agire

(1) Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, 1860, pag. 16. Cfr. la descrizione minuta nella *Vita di Maometto* di Sir William Muir, 1894, cap. III.

(2) La teocrazia dei Mormoni è stata governata sempre mediante rivelazioni dirette accordate al Presidente della Chiesa ed ai suoi Apostoli; da una lettera cortese scrittami nel 1899 da un Mormone eminente, tolgo il passo seguente: « Vi interesserebbe assai sapere che il Presidente (Mr. Snow) della chiesa Mormone pretende di aver avuto molte recentissime rivelazioni dal cielo. Per spiegare completamente in che cosa consistano queste rivelazioni occorre sapere che noi, come popolo, riteniamo che la Chiesa di Gesù Cristo è stata nuovamente stabilita per via di messaggeri inviati dal cielo. Questa Chiesa ha alla sua testa un profeta, un veggente, un rivelatore, che comunica all'uomo il santo volere di Dio. La rivelazione è il mezzo per cui il volere di Dio viene manifestato direttamente e pienamente. Queste rivelazioni sono ottenute mediante sogni, nel sonno, o mediante visioni nella veglia della mente ».

così ossessivi che è necessario dar loro uno sfogo, non spenderò una parola di più per un fenomeno così comune.

Quando, oltre a questi fenomeni di inspirazione, prendiamo a considerare il misticismo religioso, quando ci richiamiamo le unificazioni sorprendenti ed improvvise di un Io disgregato, che si osservano nelle conversioni, e quando passiamo in rassegna le ossessioni stravaganti di tenerezza, di purezza, di severità verso di sè, che incontriamo nella santità, non possiamo, credo, sottrarci alla conclusione che abbiamo nella religione un lato della natura umana che mantiene relazioni singolarmente strette colla regione marginale o subliminale. Se la parola « subliminale » è antipatica a qualcuno fra voi, perchè puzza troppo di ricerche psichiche o di altre aberrazioni, date alla cosa il nome che volete, purchè basti a distinguerla dal livello della piena ed illuminata coscienza. Chiamate quest'ultima la regione A della personalità, se ci tenete, e l'altra la regione B. In tal caso la regione B è, si comprende, la parte maggiore di ciascuno di noi, essendo un ricettacolo di tutto ciò che è latente in noi ed il serbatoio di ogni cosa che trascorre non avvertita o non osservata. Essa contiene per esempio cose come tutti i nostri ricordi momentaneamente inattivi, ed ospita le sorgenti di tutte le nostre passioni, impulsi, preferenze, pregiudizi di oscura motivazione. Le nostre intuizioni, ipotesi, fantasie, superstizioni, persuasioni, convinzioni, ed in generale tutte le nostre operazioni non razionali, ne derivano. Essa è la sorgente dei nostri sogni, ed evidentemente essi possono ritornarvi. Nascono in esse tutte le esperienze mistiche che possiamo avere, ed i nostri automatismi sensorî o motorî; la nostra vita nella condizione ipnotica ed « ipnoide », se siamo soggetti a condizioni simili; i nostri delirî, le nostre idee fisse e gli accidenti isterici, se siamo soggetti isterici; le nostre condizioni supranormali, se ve ne sono o se siamo soggetti telepatici. Essa è pure la fonte principale di molto di ciò che alimenta la nostra religione. Nelle persone che si sono approfondite nella vita religiosa, come ora abbiamo abbondantemente veduto, — e questa è la mia conclusione, — la porta che mette in questa regione sembra straordinariamente aperta: ad ogni modo le esperienze che entrano attraverso questa porta hanno avuto una importanza eminente nel foggiare la storia religiosa.

Con questa conclusione torno addietro, e chiudo il circolo che avevo aperto colla mia prima Conferenza, terminando così la ras-

segna allora annunciata dei fenomeni religiosi interni quali li troviamo negli individui bene sviluppati e di tipo spiccato. Mi riuscirebbe facile, solo che ne avessi il tempo, moltiplicare tanto i miei documenti quanto le mie discriminazioni, ma un trattamento largo e comprensivo è, credo, migliore in sè, e le caratteristiche più importanti del soggetto, stanno, a mio parere, già avanti a noi. Nella prossima Conferenza, che sarà pure l'ultima, tenteremo di trarre le conclusioni critiche che tanto materiale può suggerire.

Conferenza XX

CONCLUSIONI

Il materiale del nostro studio della natura umana è ora tutto ordinato davanti a noi; ed in questa ora di commiato, liberati dal dovere della descrizione, possiamo trarre le nostre conclusioni teoriche e pratiche. Nella mia prima Conferenza, difendendo il metodo empirico, annunciai che, qualunque fossero le conclusioni a cui potessimo arrivare, esse si potrebbero raggiungere soltanto mediante giudizî spirituali, mediante apprezzamenti sul valore della religione, nel suo complesso, per la vita. Le nostre conclusioni non possono essere così nette come lo sarebbero delle conclusioni dogmatiche, tuttavia le formulerò, quando ne giungerà il tempo, nel modo più netto che potrò.

Riassumendo intanto nel modo più ampio possibile le caratteristiche della vita religiosa, quali le abbiamo provate, troviamo queste credenze: —

1. Che il mondo visibile è parte di un universo più spirituale, da cui esso trae la sua principale significazione;

2. Che l' unione o la relazione armoniosa con quell' universo superiore è il nostro vero fine;

3. Che la preghiera o la comunione interiore con lo spirito di esso — sia questo « Dio » o « Legge » — è un processo per cui qualchecosa realmente si ottiene, per cui dell'energia spirituale fluisce in noi, e produce effetti psicologici o materiali entro il mondo fenomenico.

La religione quindi coinvolge le seguenti caratteristiche psicologiche: —

4. Un nuovo sapore che si aggiunge come un dono alla vita ed assume la forma sia di un canto lirico, sia di un appello alla severità di proposito ed all'eroismo;

5. Un sentimento di sicurezza e di pace, e, in relazione agli altri sentimenti, una preponderanza delle emozioni affettuose.

Illustrando con documenti queste caratteristiche abbiamo addirittura preso un bagno nel sentimento. Nel rileggere il mio manoscritto mi stupisco io stesso considerando quanta emozionalità esso contenga. Dopo tanto sentimento e tanta emozionalità, quindi, ci possiamo permettere di essere più aridi e meno benevoli nell'ultima parte del nostro còmpito.

La sentimentalità di moltissimi fra i miei documenti è una conseguenza del fatto che io li ho cercati fra le stravaganze del soggetto. Se qualcuno fra voi è nemico di ciò che i nostri maggiori usavano bollare col nome di entusiasmo, e pure ha continuato ad ascoltarmi, avrà forse trovato talvolta un certo pervertimento nella scelta dei miei esempî, e può aver desiderato che ne avessi scelto dei migliori per sobrietà. Risponderò che ho scelto appunto questi esempî estremi in quanto sono quelli più profondamente istruttivi. Per apprendere i segreti di qualunque scienza noi ci volgiamo agli specialisti più esperti, anche se sono personaggi eccentrici, e non agli allievi più normali di loro; combiniamo allora ciò che essi ci dicono col rimanente del nostro sapere, e da tutto insieme traggiamo, indipendentemente, il nostro giudizio. Così appunto avviene colla religione. Noi che ne abbiamo perseguite le espressioni più radicali, possiamo ora essere certi di conoscerne i segreti con tutta l'esattezza che è possibile per chi li abbia appresi da un altro; ma ora dobbiamo ciascuno di noi per se stesso rispondere alla domanda pratica: quali sono i pericoli di questo elemento vitale? — ed in quale proporzione deve esso venir limitato da altri elementi onde ristabilire l'equilibrio?

Ma questa domanda ne suggerisce una seconda, alla quale desidero rispondere immediatamente per toglierla dal nostro cammino, poichè già varie volte essa ce lo ha intralciato (1). Devesi

(1) Cfr. pag. 118, 142, 291.

forse supporre che in tutti gli uomini la miscela della religione con altri elementi debba essere identica? Devesi nel fatto asserire che le vite di tutti gli uomini debbano mostrarci elementi religiosi identici? In altre parole, l'esistenza di così varî tipi religiosi, di tante sètte e tanti *credo*, è una cosa deplorevole o no?

A queste diverse domande rispondo risolutamente: « No ». E la ragione che porto di questa mia risposta è che non vedo come sia possibile che creature in posizioni così differenti e con potenzialità così variate quali sono i diversi uomini possano avere esattamente le stesse funzioni e gli stessi doveri. Non vi sono due individui fra noi che incontrino precisamente la medesima difficoltà, talchè sia lecito pretendere che elaborino identiche soluzioni. Ognuno dall'angolo visuale suo particolare mirerà una certa sfera di fatti e di preoccupazioni, che egli tratterà in un modo che, si può dire, sarà unico nella sua specie. Uno di noi deve ammollirsi, l'altro irrigidirsi; l'uno deve cedere un punto, l'altro mantenersi immobile, onde difendere sempre nel modo migliore la posizione che gli è assegnata. Se un Emerson fosse forzato a diventare un Wesley, o un Moody dovesse divenire un Widmann, tutta la coscienza umana di ciò che è divino ne soffrirebbe. Divino non significa una data e singola qualità, vuol dire un gruppo di qualità, ponendosi alternativamente a campione dell'una o dell'altra delle quali i diversi uomini possono trovare tutti la missione che per loro è più degna. Ogni attitudine essendo una sillaba del messaggio totale della natura umana, dobbiamo essere tutti insieme per enunciarne completamente il significato. Così il « Dio delle battaglie » sarà il Dio opportuno per una specie di persone, mentre un Dio di pace, e benevolo, e paterno, sarà più conveniente per altri. Noi dobbiamo apertamente riconoscere il fatto che viviamo in sistemi parziali, e che nella vita spirituale le parti non sono scambiabili fra di loro. Se siamo malcontenti o gelosi la distruzione dell'Io sarà un elemento della nostra religione: perchè invece dovrebbe esserlo se siamo sempre stati buoni e benevoli? Se siamo anime ammalate abbiamo bisogno di una religione di liberazione; ma perchè dovremmo risentire un bisogno simile quando fossimo equilibrati? (1) Incontestabilmente

(1) Da questo punto di vista, i contrasti fra la mente sana e quella morbosa e fra il tipo nato una sol volta e quello nato due volte, di cui vi parlai nelle

alcuni uomini posseggono un'esperienza più completa, una vocazione più elevata, in questo come nel mondo sociale: ma per ogni uomo il meglio è di affidarsi alla propria esperienza, qualunque essa sia, mentre per gli altri meglio è di tollerarla.

Ma, potete ora chiedere, questa unilateralità non sarebbe essa tolta, se tutti noi volessimo adottare la scienza delle religioni come la nostra religione? Per rispondere a tale domanda debbo rimettere in campo la questione delle relazioni generali della vita teorica con quella attiva.

La conoscenza circa una cosa non è la cosa stessa. Ricorderete quanto diceva Al-Ghazzali nella nostra Conferenza sul misticismo: che intendere le cause dell'ubbriachezza come le intende il medico non è essere ubbriaco. Una scienza potrebbe arrivare a conoscere ogni cosa circa le cause e gli elementi di religione, e potrebbe perfino decidere quali elementi sarebbero qualificati ed essere considerati veri per la loro armonia generale con gli altri rami della cono-

---

precedenti Conferenze (cfr. pag. 141 e 147), non sono più quegli antagonismi così radicali che tanti pensano. I nati per la seconda volta considerano la coscienza rettilineare della vita propria di quelli nati una volta e per sempre, come « semplice moralità » e non come una religione vera e propria. Si dice che un ministro ortodosso affermasse: « Il Dr. Channing è escluso dalla forma più elevata della religione, in causa della sua straordinaria rettitudine di carattere ». Ed in vero la considerazione della vita propria di chi è rinato, — la quale contiene in sospensione molto dell'elemento del male, — è la più vasta e la più completa. Il modo « eroico » o « solenne » in cui la vita gli appare è una « sintesi superiore » in cui entrano tanto l'equilibrio quanto la morbosità della mente, mutuamente combinandosi. Il male non è messo da parte, ma sollevato nella più alta gioia religiosa da cotali persone. Ma la coscienza finale della unione con la Divinità, che ogni tipo raggiunge, ha lo stesso valore pratico per l'individuo; e si può ben concedergli di arrivarvi per quelle vie che si offrono più aperte ai diversi temperamenti. Nei casi che citammo nella IV Conferenza, dell'equilibrio mentale che si manifesta nella filosofia della cura psichica, trovammo numerosi esempî del processo rigenerativo. La gravità della crisi, in questo processo, è soltanto una questione di misura. Quando si dovrà continuare ad assorbire la coscienza del male, quando si dovrà prendere il circuito breve od abbandonarlo, sono pure questioni di misura e di grado, cosicchè in molti casi è cosa assolutamente arbitraria il perseguitare un individuo come appartenente al tipo di coloro che nascono una volta e per sempre, o di quelli nati ad una seconda vita.

scenza; eppure il miglior rappresentante di questa scienza può essere l'uomo che trova maggiori difficoltà ad essere personalmente devoto. *Tout savoir c'est tout pardonner.* Il nome del Renan ricorrerà indubbiamente alla mente di molti come esempio del modo in cui la larghezza della conoscenza può rendere un individuo soltanto un dilettante in possibilità, e smussare l'acutezza propria per ogni fede vivace (1). Se la religione è una funzione per cui la causa di Dio o quella dell'uomo siano atte veramente a progredire, quegli che ne vive la vita, per quanto limitatamente, ne è un servitore migliore di colui che semplicemente la conosce, per quanto perfettamente. Conoscenza della vita è una cosa; occupazione effettiva di un posto nella vita, colle sue correnti dinamiche attraversanti il vostro essere, ne è un'altra.

Per questa ragione la scienza delle religioni non può essere un equivalente della religione viva; e se noi volgiamo lo sguardo alle difficoltà interne di una simile scienza, vediamo che viene un momento in cui essa è costretta ad abbandonare l'attitudine puramente teoretica e a lasciare intatti i suoi nodi, ovvero a farseli tagliare dalla fede attiva. Per vedere questo supponete che la nostra scienza delle religioni sia già costituita su basi di fatto non più contestabili. Supponete che essa abbia assimilato tutto il materiale storico necessario, e che ne abbia distillato come sua essenza le stesse conclusioni che io medesimo ho enunciato poc'anzi. Supponete che essa ammetta che la religione, per quanto sia una cosa attiva, implichi la credenza in presenze ideali e la credenza che in quella comunione con esse che consiste nella preghiera (2) qualche cosa si ottenga e qualche cosa di reale effettivamente si produca. Essa ora deve esercitare la propria attività critica e decidere in quale misura simili credenze, alla luce delle altre scienze ed a quella della filosofia generale, possano essere considerate come *vere*.

Decidere ciò dogmaticamente è cosa impossibile. Non solo le altre scienze e la filosofia sono ben lungi dall'essere complete, ma nelle loro condizioni attuali esse sono zeppe di punti controversi. Le scienze naturali nulla sanno delle presenze spirituali, ed in

(1) Cfr. per esempio la citazione di Renan, pag. 32.

(2) La preghiera presa nel senso spiegato a pag. 400 e seg.

complesso non mantengono alcun commercio con le concessioni idealistiche verso le quali inclina la filosofia in generale. Il cosidetto scienziato è, almeno nelle sue ore scientifiche, così materialista, che può dirvi che l'influenza della scienza è contraria alla nozione che la religione debba venire affatto riconosciuta. E tale antipatia per la religione trova un'eco perfino nella scienza stessa delle religioni. Colui che coltiva questa scienza deve imparare a conoscere tante basse e terribili superstizioni che è naturale sorga nella sua mente il presupposto che ogni credenza religiosa sia falsa in se stessa. Nella « comunione mediante la preghiera » dei selvaggi, con quell'infinità di Dei che essi riconoscono, riesce difficile per noi vedere quale genuina opera spirituale possa compiersi, anche se si tratti soltanto di cose relative alle loro oscure obbligazioni di selvaggi.

Ne consegue che le conclusioni della scienza delle religioni non hanno meno probalità di essere avverse, che non ne abbiano di essere favorevoli all'assunto che sia vera l'essenza della religione. Vi è oggi nell'aria la nozione che probabilmente la religione è soltanto un anacronismo, un caso di « sopravvivenza », un ritorno atavico ad un modo di pensare che l'umanità nella sua corsa ha già superato: ed i nostri odierni antropologi della religione fanno poco per contraddire questa idea.

Tale modo di vedere è oggi così diffuso, che debbo considerarlo con qualche ampiezza avanti di passare alle mie proprie conclusioni. Permettetemi di chiamarla la « teoria della sopravvivenza ».

Il pernio attorno al quale si aggira la vita religiosa, quale l'abbiamo descritta, è l'interesse che ha l'individuo nel proprio e personale destino. In poche parole la religione è un capitolo monumentale della storia dell'egoismo umano. Gli Dei a cui si presta fede, — dal più rozzo selvaggio, come da uomini intellettualmente disciplinati, — si accordano tutti per rispondere ai bisogni personali dei fedeli, essendo questo nel mondo della religione il solo fatto fondamentale. Oggi non meno che in ogni età precedente un individuo religioso vi dirà che la Divinità gli viene incontro sul terreno dei suoi personali interessi.

D'altro lato, la scienza ha finito per ripudiare radicalmente il punto di vista personale: essa classifica i suoi elementi e stabi-

lisce le sue leggi, indifferente ai fini che possono essere da essi serviti, e costituisce le proprie teorie senza curarsi del loro valore per le ansietà e pei destini degli uomini. Se anche lo scienziato può coltivare una religione ed essere un deista nelle sue ore irresponsabili, all'infuori della sua scienza, sono tramontati i giorni in cui poteva dire che per la scienza stessa *coeli enarrant gloriam Dei* ed il firmamento ne mostra la mano. Il nostro sistema solare, colle sue armonie, è considerato ora come un caso transitorio di una certa specie di equilibrio mobile negli spazi, attuatosi per accidente in una stupefacente confusione di mondi di cui nessuna vita può esistere. In un lasso di tempo che, come intervallo cosmico, non varrà più di un'ora, esso cesserà di esistere. Il concetto Darwiniano della produzione fortuita e della susseguente distruzione, rapida o lenta, si applica ai fatti maggiori come a quelli minori. Dato il temperamento attuale della nostra immaginazione scientifica, è impossibile trovare altro, nella ridda degli atomi cosmici, — agiscano essi nella scala universale o in quella particolare, — che una specie di avvicendamento di stagioni senza fine nè scopo, facentesi e disfacentesi, senza compiere alcuna storia vera e propria e senza lasciare alcun risultato definitivo. La natura non possiede alcuna tendenza finale discernibile per la quale sia possibile provare della simpatia. Nel largo ritmo dei suoi processi, quali ora li persegue la mente scientifica, sembra che essa continuamente si annulli. I libri di teologia naturale che soddisfacevano l'intelletto dei nostri nonni, appaiono a noi come del tutto grotteschi (1), rap-

---

(1) Come si può concepire, domandiamo noi, che un uomo come Christian Wolff, nella testa arida del quale si concentrava tutto lo scibile del principio del secolo XVIII, conservasse una fede così infantile nel carattere personale ed umano della natura, da esporne le operazioni in quel campo che egli segue nel suo libro sugli usi delle cose naturali? Ecco, per esempio, come tratta del sole e della sua utilità:

« Vediamo che Dio ha creato il Sole per mantenere le variabili condizioni sulla Terra in tale ordine che le Creature Viventi, Uomini ed Animali, possano abitarne la Superficie. Siccome gli Uomini sono le più ragionevoli fra le Creature e sono capaci di inferire l'Essere Invisibile di Dio dalla contemplazione del Mondo, il Sole contribuisce pertanto a questo primo proposito della Creazione: senza di esso l'Uomo non potrebbe vivere nè riprodursi . . . Il Sole fa la Luce del Giorno non solo sulla nostra Terra ma su tutti i Pianeti: e la Luce del Giorno è una

presentandoci essi un Dio che conformava le più alte cose della Natura ai più meschini fra i nostri fini personali. Il Dio che la Scienza riconosce dev'essere un Dio dalle leggi esclusivamente personali, un Dio dalle operazioni complessive, non di dettaglio. Egli non sa adattare i suoi procedimenti alle necessità degli individui. Le creste

---

delle cose più utili per noi, potendo noi per suo mezzo attendere a quelle occupazioni che di notte sarebbero o del tutto impossibili o almeno impossibili quando non ci provvedessimo di luce artificiale. Gli Animali nei prati possono trovare il loro cibo di giorno, mentre non potrebbero farlo di notte. Dobbiamo essere grati alla Luce del Sole di vedere ogni cosa sulla superficie della Terra, vicina o lontana che sia, e di riconoscere le cose vicine o lontane a seconda della loro specie, cosa che ci è necessaria non solo nel commercio della Vita comune o nei Viaggi ma altresì per la conoscenza scientifica della Natura, conoscenza che dipende per la massima parte da osservazioni fatte mediante la Vista, e che senza il Sole sarebbero impossibili. Perchè uno possa raffigurarsi esattamente i grandi vantaggi che ripete dal Sole, immagini di vivere anche un solo mese nella Notte più profonda, e osservi come si trarrebbe d'impiccio. Egli si persuaderebbe abbastanza allora, per propria esperienza, specie se fosse Persona con molti affari nelle vie o nei campi . . . Mercè il Sole noi sappiamo quando è Mezzogiorno, e possiamo regolare bene i nostri orologi, per cui l'astronomia deve molto al Sole . . . Col sole noi troviamo il Meridiano . . . ma il Meridiano è la base di quegli orologi solari che in italiano si chiamano appunto Meridiane, ed in generale non avremmo orari se non avessimo il Sole ». *Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge*, 1872, pag. 74-84.

*

Oppure leggete la spiegazione della beneficenza di Dio nell'aver creato la grande varietà, nel mondo, delle fisionomie, voci e scritture degli uomini, data nella *Fisico - Teologia* di DERHAM, un libro molto in voga nel secolo XVIII. « Se il Corpo Umano, dice il Dr. Derham, fosse stato creato in conformità ad alcuno degli schemi propri del pensiero ateo, o con qualunque altro metodo che non sia quello dello Infinito Signore del Mondo, questa Sapienza e Varietà non sarebbe stata mai: ma i Visi degli uomini sarebbero stati tutti gettati nella stessa forma, od in forme poco diverse fra loro, i loro organi della Favella avrebbero dato il medesimo Suono, oppure non avrebbero una così grande varietà di Note: e la stessa struttura di Muscoli e di Nervi avrebbe dato alla Mano la stessa direzione nello Scrivere. Ed in tale caso a quale disturbo, a quali danni avrebbe dovuto soggiacere eternamente il Mondo! Nessuna sicurezza vi sarebbe per le nostre Persone, nessuna Certezza, nessun Godimento delle nostre Proprietà: nessuna Giustizia fra uomo e uomo: nessuna distinzione fra bene e male, fra amici e nemici, fra padre e figli, fra moglie e marito, fra maschio e femmina, ma tutto sarebbe stato capovolto, coll'essere tutti esposti alla Malizia degli invidiosi e perversi, alla Frode e alla Violenza dei mariuoli e dei ladri, agli Inganni dei falsarii e dei truffatori, alle Libidini dei corrotti e degli effeminati, e che so io? I nostri Tribunali possono

della schiuma che veste un mare in tempesta sono episodi insignificanti, fatti o disfatti dalla forza del vento o dell'acqua. I nostri Io privati sono simili a quelle creste, sono epifenomeni, — come il Clifford, credo, li chiamava ingegnosamente: i loro destini

---

esuberantemente far testimonio dei perniciosi effetti derivanti dallo scambiare le fisionomie, dal contraffare gli scritti, dal falsificare le firme. Ma, dato il modo in cui il Creatore nella sua Infinita Sapienza ha ordinato le cose, ora la Fisionomia di ogni Uomo può distinguerlo in piena luce, e la sua voce nell'oscurità; la sua Scrittura può parlare in sua vece quando egli è assente, essere suo testimonio, e dar sicurezza dei suoi impegni alle future Generazioni. Manifesto non meno che ammirevole indizio della Divina Sopraintendenza e Direzione! ».

Un Dio così accurato da provvedere perfino a ciò che fossero firmate in modo indubitabile le cambiali e gli effetti bancari era una deità veramente secondo il cuore dell'anglicanismo del secolo XVIII.

Aggiungo dello stesso autore, ommettendo però le maiuscole, la « Giustificazione di Dio per la istituzione dei Monti e delle Valli » e il modo addirittura culinario del Wolff di rendere ragione dell'esistenza dell'acqua:

Gli usi, dice il Wolff, a cui l'acqua serve nella vita umana sono facili a vedersi e non richiedono una lunga spiegazione. L'acqua è una bevanda universale degli uomini e degli animali. Sebbene gli uomini si siano fabbricate bevande che sono artificiali, essi non avrebbero potuto far ciò senza l'acqua. La birra è fatta di orzo e acqua, ed è l'acqua in essa quella che calma la sete. Il vino è preparato dall'uva, che non potrebbe mai crescere senza l'acqua; e lo stesso dicasi di quelle bevande che in Inghilterra e altrove sono prodotte dalle frutta . . . Poichè dunque Dio così ordinò il mondo che gli uomini potessero abitarvi e trovarvi tutto ciò che è richiesto per loro necessità o convenienza, egli fece pure l'acqua come un mezzo per rendere la terra un così eccellente luogo di dimora. E questo è tanto più manifesto quando consideriamo i vantaggi che otteniamo dall'acqua stessa per la pulizia dei nostri utensili domestici, dei nostri vestiti e di altri oggetti . . . Entrando in un mulino si vede che la macina deve sempre essere mantenuta bagnata, e allora uno si fa un'idea anche maggiore dell'utilità dell'acqua ».

Dei monti e delle vallate il Derham, dopo aver lodato la loro bellezza, parla così: « Alcune costituzioni sono davvero di una forza e di una salute tale da essere indifferenti ad ogni circostanza di luogo o di temperatura. Ma altre sono così deboli, da non essere capaci di vivere in un luogo, mentre vivono comodamente in altri. Per alcuni l'aria più sottile e più fine della montagna più si conviene, i quali languono e muoiono nell'aria più pesante delle grandi città, o anche nell'aria più calda e vaporosa delle valli e delle acque. Ma viceversa altri languono sui monti, e diventano attivi e forti nell'aria più calda delle vallate.

« Cosicchè questa possibilità di cambiar dimora dai monti alle vallate, è una ammirevole comodità e refrigerio e un gran benefizio alla parte malata e debole dell'umanità, permettendo una vita agiata e comoda a coloro che altrimenti vivrebbero miserabilmente o languirebbero per poi spegnersi.

non pesano nulla, e nulla determinano nelle irrimediabili correnti degli avvenimenti del mondo.

Voi vedete dunque come sia naturale, da questo punto di vista, trattare la religione come una semplice sopravvivenza, perchè la religione infatti perpetua le tradizioni del pensiero più primitivo. Durante infiniti spazi di tempo, dominare le potenze spirituali, piegarle e metterle dalla nostra parte fu l'obbiettivo grande, unico, dei nostri rapporti col mondo naturale. Pei nostri maggiori, sogni, allucinazioni, rivelazioni e racconti fantastici si mescolavano inestricabilmente ai fatti. Fino ad una data comparativamente recente, distinzioni del genere di quelle fra ciò che è stato verificato e ciò che è semplicemente congetturato, fra l'aspetto personale e l'aspetto impersonale dell'esistenza difficilmente erano sospettate o concepite. Qualunque cosa voi immaginaste in modo piuttosto vivace, qualunque cosa pensaste capace di esser vera, voi l'affermavate con piena fiducia; e qualunque cosa voi affermaste, i vostri amici ve la credevano. Verità era tutto ciò che fino a quel momento non era stato contraddetto; molte cose venivano accettate per la loro suggestività umana, e l'attenzione si confinava esclusivamente agli aspetti estetico e drammatico degli avvenimenti (1).

. « A questa salutare conformazione della terra possiamo aggiungere un' altra grande convenienza dei monti, come quelli che offrono luoghi comodi per l'abitazione e servono (come un eminente scrittore si esprime) da paraventi per tener lontano il freddo e tagliare la forza dei venti del settentrione e dell'oriente, e riflettono i benigni e carezzanti raggi del sole, rendendo così le nostre abitazioni e più comode e più liete nell'inverno. Finalmente è alle montagne che le fontane debbono la loro forza d'innalzarsi, e i fiumi la loro velocità: e per conseguenza questi ammassi e queste superbe cime non sono, come furono accusate di essere, rozze ed inutili escrescenze del nostro globo mal conformato, ma gli ammirevoli strumenti della natura, escogitati ed ordinati dall'Infinito Creatore nel compiere una delle sue più benefiche opere. Poichè, se la superficie della terra fosse piana e levigata e le parti centrali delle sue isole e dei suoi continenti non fossero montuose ed elevate come sono ora, è certo che non vi sarebbe discesa pei fiumi, non passaggio per le acque, ma, invece di scivolare lungo questi molli declivi che le terre più alte offrono loro giù giù sino al mare, esse stagnerebbero, e probabilmente imputridirebbero, e anche sommergerebbero vasti tratti di terreno. Pertanto le montagne e le valli, sebbene ad un malinconico e stanco viaggiatore possano sembrare incomode e faticose, pure sono una nobile opera del Creatore, sapientemente destinata da Lui per il bene del nostro mondo sublunare! ».

(1) Questo è il modo di pensare che prevalse fino al secolo XVII. Basta ricor-

E come potrebbe essere altrimenti? Lo straordinario valore per le spiegazioni e le previsioni di quelle concezioni matematiche di cui fa uso la scienza, è un resultato che non poteva sospettarsi *a priori*. Peso, movimento, velocità, direzione, posizione, quali idee scarne, pallide, poco interessanti! Come poteva non avvenire che i più ricchi aspetti animistici della natura, le peculiarità e le stranezze che rendono i fenomeni pittorescamente notevoli ed espressivi non fossero prima severati e perseguiti dalla filosofia come

---

dare il modo drammatico di considerare perfino le questioni meccaniche usato da Aristotile, come, per esempio, la spiegazione che egli dà del potere che ha la leva di far sì che un piccolo peso ne sollevi uno maggiore. Ciò è dovuto, secondo Aristotile, al carattere generalmente miracoloso del circolo e di tutti i movimenti circolari. Il circolo è ad un tempo concavo e convesso; è formato da un punto e da una linea che si contraddicono scambievolmente; ed ogni cosa che si muove in un circolo si muove in direzioni opposte. Nonostante, il movimento in circolo è il movimento più « naturale »; ed il braccio lungo della leva, movendosi, come fa, nel circolo maggiore di esso, acquista una quantità maggiore del suo movimento naturale, e conseguentemente richiede forza minore. Oppure cercate di rammentare la spiegazione che Erodoto dà della posizione del sole nell'inverno: « Esso muove verso il Sud, a causa del freddo che lo respinge nelle parti calde del cielo, sopra la Libia ». Oppure ascoltate le speculazioni di Sant'Agostino: « Che cosa è che ha dato alla terra un tal potere frigorifico per cui può conservare la neve sepolta sotto di sè, e un tal potere riscaldante per cui fa mutare i frutti verdi? Chi può spiegare le strane proprietà del fuoco stesso, il quale fa annerire tutto ciò che brucia, sebbene esso stesso sia chiaro, e che, nonostante abbia i più bei colori, fa scolorire tutto ciò che esso tocca e di cui si alimenta, e trasforma le bragia ardenti in ceneri fredde? . . . Poi, quali proprietà meravigliose sappiamo noi scoprire nel carbone, così fragile che un leggero colpetto lo rompe e una lieve pressione lo manda in polvere, eppure è così forte che nessuna umidità lo fa imputridire, nè, per tempo che passi, si corrompe ». *La Città di Dio*, lib. XXI, cap. IV.

Simili aspetti delle cose, la loro naturalezza e l'innaturalezza loro, le simpatie e le antipatie delle loro qualità superficiali, le loro eccentricità, il loro colore e la forza e il potere distruttivo, erano inevitabilmente i modi in cui originariamente essi incatenavano la nostra attenzione.

Se aprite qualche vecchio libro di medicina troverete ad ogni pagina tirata in ballo la magìa simpatica. Prendete, per esempio, il famoso unguento vulnerario che viene attribuito a Paracelso. Per farlo occorrevano numerosi ingredienti, fra i quali, per solito, il grasso umano, il grasso di bue o di un cinghiale o di un orso; vermi ridotti in polvere, l'*usmia*, ossia le muffe cresciute sul cranio inumidito di un criminale impiccato, ed altre sostanze egualmente disgustose, — messe tutte assieme, qualora fosse possibile, sotto l'influenza del pianeta Venere, non mai però sotto quella di Marte o di Saturno. « Allora, se una scheggia di legno bagnata del sangue

atti a fornire un accesso più promettente alla conoscenza della intima vita della Natura? Ebbene, è ancora in questi più ricchi aspetti animistici e drammatici che la religione ama dimorare. È il terrore e la bellezza dei fenomeni, la « promessa » dell'alba o dell'arcobaleno, la « voce » del tuono, la « dolcezza » della pioggia estiva, la « sublimità » delle stelle, e non le leggi fisiche che queste cose seguono, ciò da cui la mente religiosa continua ad essere ancora massimamente impressionata; e, come in antico, il devoto vi

del ferito o l'arma insanguinata che lo aveva ferito veniva immersa in questo unguento, essendo la ferita ben fasciata, quest'ultima guariva senza fallo, — ora cito VAN HELMONT, — perchè il sangue sull'arma o sulla scheggia, contenendo in sè lo spirito del ferito, è portato ad un eccitamento attivo dal contatto coll'unto, donde risulta un pieno potere di curare il sangue suo cugino germano, il sangue cioè che è nel corpo del ferito stesso. Questo esso fa succhiando ed estraendo l'impressione dolorosa ed esotica dalla parte ferita. Ma per ciò ottenere deve implorare l'aiuto del grasso di bue o di altre porzioni dell'unguento. La ragione per cui il grasso di bue è così potente, è che il bue al momento della sua macellazione, è pieno di una riluttanza segreta e di propositi di vendetta, e perciò muore dando una vampa di vendetta attorno a sè, più alta che non alcun altro animale. E così abbiamo scoperto, dice questo autore, che l'ammirevole efficacia dell'unto dev'essere ascritta non a qualche concorso ausiliare di Satana, ma semplicemente all'energia del *carattere di postuma vendetta* che rimane strettamente impressa nel sangue e nel grasso coagulato nell'unguento ». *Paradossi di Paracelso,* 1650.

L'autore procede oltre nella dimostrazione, mediante l'analogia con quanto avviene con molti altri fatti naturali, che quest'azione simpatica fra le cose, a distanza, è la vera ragione intima della cosa. « Se, egli dice, il cuore di un cavallo ucciso da una strega viene strappato dalla fumante carcassa e, infilato su di uno spiedo, vien fatto arrostire, immediatamente tutta la strega vien tormentata dagli insoffribili dolori e dalla crudeltà del fuoco, ciò che non potrebbe avvenire affatto se non avesse preceduto una congiunzione fra lo spirito della strega e quello del cavallo. Lo spirito della strega è tenuto prigione in quel cuore ancora fumante, e lo spiedo gli toglie di ritrarsi. Non è forse avvenuto in modo analogo che il cadavere di un assassinato, durante l'inchiesta del giudice si mettesse a sanguinare qualora si presentasse l'assassino? — essendo il sangue quasi furiosamente agitato dall'ira, scosso e sconvolto dalla impressione della vendetta concepita contro l'uccisore nell'istante in cui l'anima stava per abbandonare il corpo. Similmente, se siete idropico, gottoso, isterico, e prendete un po' del vostro sangue caldo, lo mettete in un guscio d'ovo che contenga un po' d'albume, e, a moderato calore, lo mescolate ad un po' di carne e lo fate mangiare ad un cane affamato o ad un maiale, istantaneamente la malattia passa da voi all'animale e vi abbandona. Così pure, se bruciate un po' di latte di vacca o di donna, la mammella da cui quel latte proveniva si seccherà. Un cavaliere di Bruxelles perdette una volta il naso per un colpo ricevuto in battaglia:

dirà che nella solitudine della sua camera o dei campi sente sempre la presenza divina, che onde di aiuto fluiscono in lui in risposta alle sue preghiere, e che i sacrifici e questa realtà non veduta lo riempiono di sicurezza e di pace.

Puro anacronismo! dice la teoria della sopravvivenza, anacronismo per cui il rimedio indicato è la deantropomorfizzazione dell'immaginazione. Quanto meno mescoliamo ciò che è personale con ciò che è cosmico, tanto più ci manteniamo nei termini universali ed impersonali, tanto più veri eredi della scienza noi diveniamo.

A dispetto dell'appello che questa impersonalità dell'attitudine scientifica fa ad una certa magnanimità di temperamento io la ritengo poco profonda, e posso ora esporne la ragione in relativamente poche parole. Questa ragione è che, finchè trattiamo col generale e col cosmico, noi trattiamo soltanto coi singoli elementi della realtà, ma *non appena trattiamo fenomeni individuali e personali come tali, trattiamo con realtà nel senso più completo della parola*. Credo di poter spiegare chiaramente che cosa intendo con ciò.

Il mondo della nostra esperienza consiste perennemente di due parti, una obbiettiva e l'altra subbiettiva, di cui la prima può essere incomparabilmente più estensiva della seconda, ma di cui pur nondimeno la seconda non può mai essere interamente nè ammessa, nè soppressa. La parte obbiettiva è la somma totale di tutto ciò che ad un dato momento stiamo pensando, la parte subbiettiva è lo « stato » interiore in cui avviene l'atto del pensare. Ciò a cui possiamo pensare è enorme, — i tempi e gli spazî cosmici per esempio — mentre lo stato interiore può essere la più fugace e meschina attività della mente. Eppure gli oggetti cosmici, quali l'e-

---

il celebre chirurgo Tagliacozzo gli foggiò un nuovo naso togliendo la pelle dal braccio di un facchino di Bologna. Circa quattordici mesi dopo che egli era tornato in patria, il naso novellamente fabbricato divenne freddo, si putrefece ed in pochi giorni cadde. Si scoprì allora che in quel torno di tempo il facchino era spirato. Sono ancora vivi a Bruxelles molti che hanno assistito a questo fatto », dice VAN HELMONT, ed aggiunge: « Vorrei sapere quanto vi sia in ciò di superstizione o di esaltamento dell'immaginativa ».

La letteratura moderna delle « cure pischiche » — le opere, p. es., di PRENTICE MULFORD — (*I doni dello spirito* - F.lli Bocca Editori, Milano) sono piene di questa magìa simpatica.

sperienza li offre, sono soltanto quadri ideali di qualche cosa di cui non possediamo interiormente l'esistenza ma che solo miriamo esteriormente, mentre lo stato interiore è la nostra vera esperienza stessa: la sua realtà e la realtà della nostra esperienza sono come una sola cosa. Un campo cosciente *più* il suo oggetto quale è sentito o pensato, *più* una attitudine rispetto a questo oggetto stesso, *più* il soggetto di un Io a cui questa attitudine appartiene — tale porzione concreta di esperienza personale può darsi che sia una ben piccola porzione, ma è una solida porzione, finchè dura: non superficiale, non un semplice elemento astratto dell'esperienza, com'è l'« oggetto » preso tutto solo. Essa è un fatto *pieno*, completo, anche se è insignificante; esso è di quella *sorta* a cui debbono appartenere tutte le realtà di qualunque specie; le grandi correnti motrici del mondo corrono attraverso qualche cosa di simile ad essa; ed essa si trova sulla linea che connette gli avvenimenti irreali cogli avvenimenti reali. Quel senso indefinibile che ognuno di noi ha del valore del suo destino individuale quale personalmente egli lo sente scorrere sulla ruota della sua fortuna, può venir disprezzato dal suo egotismo, può essere sprezzato come poco scientifico, ma è ancora la sola cosa che riempie la misura della nostra attualità concreta, e qualunque presunta esistenza che fosse destituita di questo senso, o di qualcosa di analogo ad esso, sarebbe una frazione di realtà sviluppata solo a metà (1).

Se questo è vero, è assurdo per parte della scienza affermare che gli elementi egoistici dell'esperienza debbano venire soppressi. L'asse della realtà si volge completamente intorno ai punti dell'egotismo: gli egotismi vi sono infilati come in un rosario. Descrivere il mondo lasciando non descritti tutti i diversi sentimenti del valore personale del destino, tutte le diverse attitudini spirituali, — poichè anch'esse possono venir descritte come ogni altra cosa, — sarebbe lo stesso che offrire una lista di cibi perfettamente stampata, invece di un solido pasto. La religione si guarda bene da un simile errore. La religione dell'individuo può essere egoistica, e

(1) Cfr. la dottrina di Lotze che il solo significato che noi possiamo annettere alla nozione di una cosa quale essa è « in se stessa » lo è concependola quale essa è *per* se stessa; cioè come un frammento di esperienza, completata con un senso particolare di valore o di attività interiore di qualche genere che l'accompagna.

quelle realtà personali a cui è in contatto possono essere oltremodo limitate: ad ogni modo, però, essa rimane sempre infinitamente meno vuota ed astratta, nel suo campo, di una scienza qualunque che si vanta di non prendere affatto in considerazione nulla di personale.

Una « lista di cibi » con un solo ma reale acino d'uva, invece della parola « uva », con un uovo reale, invece della parola « uova », sarebbe certo un pasto insufficiente, inadeguato, ma sarebbe almeno un inizio di realtà. La pretesa della teoria della sopravvivenza che si debba arrestare esclusivamente agli elementi impersonali è qualcosa come dire che dovremmo per sempre essere soddisfatti semplicemente col leggere una « lista di cibi ». Penso quindi che, in qualunque modo si risponda alle domande particolari che si connettono coi nostri destini individuali, è soltanto riconoscendole come domande genuine, e vivendo nella sfera di pensiero che esse ci aprono, che possiamo penetrare profondamente nelle cose. Ma vivere così significa essere religiosi; onde io risolutamente ripudio la teoria della sopravvivenza, in quanto essa si basa sopra di un solenne errore. Dal fatto che i nostri maggiori hanno commesso tanti errori di fatto e li hanno mescolati colla loro religione, non ne consegue che noi possiamo far completamente senza della religione (1). Coll'essere religiosi noi ci poniamo

---

(1) Anche gli errori di fatto può avvenire che non siano così generali come gli scienziati pretendono. Vedemmo nella Conferenza IV come la concezione religiosa dell'Universo appaia a molti seguaci della Cura psichica « verificata » giorno per giorno dalle loro esperienze di fatto. L'« esperienza di fatto » è un campo che contiene tante cose per cui lo scienziato settario rifiutandosi, sistematicamente, come fa, a riconoscere quei « fatti » che i guaritori mentali e le persone del genere vantavano, — se non per mezzo di rozzi termini di classificazione, quali: « sciocchezze », « non-sensi », « pazzie », — trascura certamente un ammasso di materia prima, che, se non vi fosse l'alacre interesse delle persone religiose negli aspetti più personali dell'esperienza, sarebbe stata irremissibilmente perduta. Sappiamo che ciò è stato vero in certi casi: può darsi dunque che sia anche vero in molti altri. Le guarigioni miracolose sono state sempre una specie di fondo di bottega per il sopranaturalista; e gli scienziati li hanno sempre trascurati, ritenendoli costantemente effetto dell'immaginazione. Invece, lo sviluppo successivo della coltura scientifica, portando alla conoscenza dei fatti dell'ipnotismo ha fornito di recente una massa appercettiva di fenomeni di quell'ordine, e lo scienziato ora ammette che quelle guarigioni miracolose sono possibili, . . . purchè venga dato loro il nome di « effetti di sugge-

in possesso di una realtà definitiva nei soli punti in cui ci è dato difendere una realtà. La nostra responsabilità, dopo tutto, si accentra attorno al nostro particolare destino.

Voi comprenderete ora perchè io sia stato così individualista in tutte queste mie Conferenze e perchè mi sia mostrato così incline a riabilitare l'elemento del sentimento nella religione, mettendo in sott'ordine la parte intellettuale. L'individualità si fonda sul sentimento; ed i recessi del sentimento, gli stati oscuri, ciechi, del carattere sono i soli luoghi dell'universo nei quali possiamo cogliere i fatti reali in formazione, e percepire direttamente come gli avvenimenti si svolgano, e come avvengano realmente le cose (1). Confrontato con questo mondo di sentimenti viventi individualizzati, il mondo di oggetti generalizzati che l'intelletto contempla manca di solidità e di vita. Come nelle vedute stereoscopiche o cinematografiche guardate al di fuori dallo strumento, vi manca la terza dimensione, il movimento, l'elemento vitale. Abbiamo una bella veduta di un direttissimo che si suppone si muova, ma dove

---

stione ». In questi termini, dicono, anche le stimmate di San Francesco possono essere state reali. Similmente, il famoso fenomeno della possessione diabolica sta per essere ammesso dagli scienziati come un fatto, ora che essi hanno il nome mediante il quale appercepirlo: « istero-demonopatia ». Nessuno saprebbe prevedere fino a qual punto potrà procedere questa legittimazione dei fenomeni occultisti, mediante nomi nuovamente inventati dagli scienziati, perfino le « profezie » e le « levitazioni » stanno per essere canonizzate dalla scienza.

Può darsi dunque che il famoso divorzio fra i fatti scientifici e quelli religiosi non sia necessariamente così eterno come può sembrare a prima vista, nè che il personalismo ed il romanticismo del mondo, quali apparvero al pensiero primitivo, siano cose così irrevocabilmente oltrepassate. L'opinione umana definitiva potrebbe insomma, ed in qualche modo che ora sarebbe impossibile prevedere, far ritorno allo stile più personale, proprio allo stesso modo in cui la via del progresso può procedere secondo una spirale, anzichè secondo una linea retta. Se così fosse, il modo di vedere della scienza, così rigorosamente impersonale, potrebbe un giorno apparire come un'eccentricità momentaneamente utile, piuttostochè la posizione definitivamente trionfante, quale lo scienziato settario oggi con tanta fiducia la proclama.

(1) La critica di Hume ha bandito la causalità dal mondo degli oggetti fisici, e la scienza si contenta perfettamente nel definire la causa in termini di mutazioni concomitanti, — leggi Mach, Pearson, Oswald. — L'« originale » della nozione di causalità si trova nella nostra interiore esperienza personale, e qui soltanto si possono osservare e descrivere direttamente le cause nel vecchio senso.

sono nella veduta, sentivo dire da un amico, l'energia e i novanta chilometri all'ora (1)?

Convenite quindi con noi che la Religione, occupandosi dei destini individuali e ponendosi in contatto colle sole realtà assolute che ci è dato di conoscere, deve necessariamente avere un ufficio eterno nella storia umana. L'altra cosa che si deve decidere è che cosa essa ci riveli circa questi destini, oppure se veramente essa ci riveli qualche cosa di sufficientemente distinto, tale che possa venire considerato come un messaggio generale per l'umanità.

---

(1) Quando trovo in un foglio religioso parole di questo genere: « Forse la cosa migliore che possiamo dire di Dio è che egli è *l'Inferenza Inevitabile* », riconosco la tendenza a lasciare che la religione si evapori in termini intellettualisti. I martiri avrebbero forse cantato fra le fiamme per una semplice inferenza, per quanto inevitabile? Uomini religiosi originali come S. Francesco, Lutero, Behmen, sono stati generalmente alieni dal permettere alle pretese intellettualiste di mescolarsi alla religione. Eppure l'intelletto, invadente com'è, mostra costantemente il suo effetto di rendere tutto superficiale. Vedete come l'antico spirito del Metodismo evapora di fra quei libercoli razionalisti straordinariamente abili di un filosofo come il prof. Bowne (*The Christian Revelation, The Christian Life, The Atonement,* Cincinnati and New-York, 1898, 1899, 1900). Osservatevi il proposito deliberatamente esclusivo della filosofia propriamente detta.

« La religione, scrive Vacherot (*La Religion,* Paris 1860, pag. 313, 404 e passim), risponde ad uno stato o ad una condizione transitoria della coscienza, e non ad una determinazione permanente della natura umana, essendo semplicemente un'espressione di quello stadio della mente umana che è dominato dalla immaginativa... Il cristianesimo ha un solo *credo* possibile, la filosofia scientifica ».

In modo anche più radicale descrive il Prof. Ribot (*Psychologie des sentiments,* pag. 310) l'evaporare della religione. Egli la riassume in una sola formula: predominio ognora crescente dell'elemento intellettuale (razionale); scomparsa progressiva dell'elemento emozionale, il quale tende ad entrare nel gruppo dei sentimenti puramente intellettuali. « Del sentimento religioso propriamente detto non sopravvive che il vago indeterminato rispetto dell'inconoscibile, di una x, ultima sopravvivenza della paura, ed una certa attrazione verso l'ideale, residuo dell'amore che caratterizzava i primi periodi dell'evoluzione religiosa. In termini più semplici si può dire che *la religione tende a trasformarsi in filosofia religiosa.* Ora queste sono due cose psicologicamente del tutto diverse, essendo l'una una costruzione teorica della ragione ragionante, l'altra l'opera vivente di un gruppo di persone o di qualche grande ispirato, che chiama in giuoco tutto l'organismo pensante e senziente dell'uomo. Riscontro la medesima deficenza a riconoscere che la rocca della religione sta nell'individualità, in tentativi come quelli del prof. Baldwin (*Mental Development, Social and Ethical Interpretations,* ch. X), e del Sig. A. R. Marshall (*Instinct and Reason,* cap. VIII e XII), di rappresentarla puramente come una « forza di conservazione sociale ».

Come vedete, abbiamo terminato i nostri preliminari e possiamo cominciare il nostro riassunto conclusivo.

So bene che dopo tutti i documenti palpitanti che ho riferito, dopo tutte le prospettive di istituzioni e credenze suscitatrici d'emozioni che le mie Conferenze antecedenti hanno aperto, l'arida analisi a cui sto per procedere può apparire a molti di voi qualcosa come uno smorzamento, un abbassamento, uno spoetizzamento dell'argomento, invece di presentare un crescendo di interesse e di efficacia. Dissi in addietro che l'attitudine religiosa dei Protestanti appare miserabile alla immaginativa Cattolica. Molto più miserabile, io temo, appariranno a tutta prima a qualcuno fra voi le conclusioni che sto per delineare del mio soggetto. Al qual proposito vi prego di tener presente questo punto, che mio intento precipuo è ora quello di cercare di ridurre la religione ai suoi infiniti termini immaginabili, a quel *minimum*, libero di escrescenze individualistiche, che forma il nucleo di tutte le religioni, e nel quale si può sperare che tutte le persone religiose possano convenire. Fatto questo, avremo un resultato forse esiguo, ma almeno solido; e su di esso ed attorno ad esso quelle più accese credenze addizionali a cui si avventurano i diversi individui potranno innestarsi, e fiorire quanto vorrete. Vi aggiungerò la mia propria super-credenza (che sarà, lo confesso, un poco pallida, quale si conviene ad un filosofo critico) e voi, spero, vorrete aggiungervi le vostre super-credenze, e noi ci troveremo ancora per un momento nel mondo svariato delle costruzioni religiose concrete. Pel momento, però, permettetemi di procedere aridamente nella parte analitica del mio lavoro.

Tanto il sentimento quanto il pensiero sono determinati dalla condotta, e la condotta medesima può essere determinata tanto dal sentimento quanto dal pensiero. Quando noi volgiamo lo sguardo all'intero campo della religione troviamo una grande varietà nei pensieri che vi hanno prevalso: mentre i sentimenti da una parte, e la condotta dall'altra, sono quasi sempre gli stessi. — e nella storia le vite dei santi Cristiani, Buddisti, quasi non si distinguono praticamente fra loro. Le teorie che la Religione ingenera essendo così variabili, sono secondarie; e se desiderate arrivare all'essenza loro, dovete guardare ai sentimenti ed alla condotta come agli elementi più costanti. È fra questi due elementi che si

produce il corto circuito, sul quale essa fa passare il suo traffico principale, mentre le idee ed i simboli e le altre istituzioni formano dei circuiti indiretti i quali possono rappresentare perfezionamenti e miglioramenti, e porteranno magari un giorno ad un sistema armonico, ma che non si possono considerare come organi per una funzione indispensabile, sempre necessaria, perchè la religione possa sussistere. Questa sembra a me la prima conclusione che possiamo trarre dalla serie di fenomeni che abbiamo passati in rassegna.

Il passo successivo consiste nel caratterizzare i sentimenti. A quale ordine psicologico appartengono essi?

La risultante loro, ad ogni modo, è quella che Kant chiama una affezione « stenica », un eccitamento di indole gaudiosa, espansiva, « dinamogenica », simile ad un tonico che rinfreschi le nostre forze vitali. Quasi in ognuna delle nostre Conferenze, ma più che altro in quelle sulla Conversione e sulla Condizione di santità, abbiamo veduto come questa emozione domini il temperamento melanconico e conferisca resistenza al soggetto, oppure un sapore, un significato, un incanto, una gloria ai comuni oggetti della vita. Il nome di « stato di fede » con cui Leuba qualifica questa condizione (1), è un nome opportuno. Si tratta di una condizione biologica e psicologica ad un tempo, e Tolstoi ha perfettamente ragione di classificare la fede fra le forze *per cui l'uomo vive*. La mancanza totale di essa, l'anedonia, significa il collasso.

Lo stato di fede può avere addirittura un *minimum* di contenuto intellettuale. Ne vedemmo degli esempî in quei rapimenti improvvisi per la presenza divina, o in quegli accessi mistici descritti dal Dottor Bucke. Può essere un semplice entusiasmo vago, mezzo spirituale e mezzo vitale, un coraggio ed un sentimento che cose grandi e mirabili sono nell'aria (2).

---

(1) *American Journal of Psychology*, VII, 345.

(2) Esempio: Henri Pereyre scrive al Gratry: « Non so come comportarmi con la felicità che avete risvegliato in me questa mattina. Essa mi sopravvivrà: ho bisogno di *fare* qualchecosa, ma non posso far nulla e non sono adatto a nulla... vorrei fare *grandi cose* ». Un'altra volta, dopo un'intervista ispirante, scrive: « Tornai a casa inebriato di gioia, di speranza, di forza. Avevo bisogno di nutrirmi nella solitudine della mia gioia, lungi da tutti. Era tardi; ma nonostante presi un sentiero di montagna e via come un pazzo, coll'occhio al cielo senza curarmi della terra. Improvvisamente un istinto mi trasse indietro in tutta fretta, ero sull'estremo margine di un

Quando, però, un contenuto intelletuale positivo si associa ad uno stato di fede, esso si esprime invincibilmente sotto forma di credenza (1) e questo spiega la fedeltà appassionata delle persone religiose d'ogni genere alle particolarità più minute dei loro *credi* pur così differenti fra di loro. Prendendo insieme i *credo* e gli stati di fede come costituenti le « religioni », e trattando queste come fenomeni puramente subbiettivi, senza considerare il problema della loro « verità », siamo costretti, in considerazione della loro straordinaria influenza sulle azioni e sulle passioni, a classificarli fra le più importanti funzioni biologiche dell'umanità. Il loro effetto stimolante ed anestetico è così grande, che il Prof. Leuba in un recente suo articolo (2) arriva a dire che finchè gli uomini si possono *servire* del loro Dio essi si curano ben poco di sapere chi egli sia o anche, in genere, se esso esista. « La vera questione », scrive il Leuba, « può essere posta in questo modo: Dio non è conosciuto, egli non è inteso; è adoperato talvolta come provveditore di alimenti, talvolta come aiuto morale, talvolta come amico, talvolta come oggetto amato. Se egli si dimostra utile, la coscienza religiosa non si cura d'altro. Esiste realmente Iddio? Come esiste egli? Che cosa è? Sono tutte questioni di poco valore. Non Dio, ma la vita, una vita più grande, più lunga, più ricca, con maggiori soddisfazioni, è, in ultima analisi, il fine della religione. L'amore della vita ad ogni ed a ciascun livello di sviluppo è l'impulso religioso» (3).

---

precipizio, un passo di più e sarei precipitato. Mi spaventai e tornai a casa ». A. Gratry, *H. Pereyre*, London, 1872, pag. 92.

Questo primato, negli stati di fede, degli impulsi espansivi indeterminati è espresso bene dal Withmann nelle *Leaves of grass*, 1872, pag. 170. Questo essere pronti per grandi cose, questo senso che il mondo è ora atto a produrle, sembrerebbe il germe indifferenziato di tutte le fedi superiori. La fiducia nei nostri sogni ambiziosi, nei destini di espansione del nostro paese, la fede nella Provvidenza divina, hanno tutte la loro sorgente in quel fiotto dei nostri impulsi sanguigni ed in quel senso dell'eccesso del possibile sul reale.

(1) Cfr. Leuba, *Loc. cit.*, pag. 346-9 .

(2) *The contents of religious consciousness* in *The Monist*, XI, 536, Juli, 1901.

(3) *Loc. cit.*, pag. 571-2 (passim). Si vegga pure la critica straordinariamente vera che questo autore fa della nozione che primitivamente la religione tende a risolvere il mistero intellettuale del mondo. Si confronti ciò che dice W. Bender nel suo *Wesen der Religion*, Bonn, 1888, pag. 85, 38: « La religione non ha per oggetto le

Sotto questo aspetto puramente soggettivo, dunque, la religione deve considerarsi salva in certo qual modo dagli attacchi dei suoi critici. Si dimostra infatti che essa non può essere un semplice anacronismo, una pura sopravvivenza, ma deve esercitare una funzione permanente, abbia essa o non abbia un contenuto intellettuale, e, se l'ha, sia esso vero o sia falso.

Dopo ciò dobbiamo abbandonare il punto di vista dell'utilità semplicemente soggettiva, esaminando lo stesso contenuto intellettuale vero e proprio.

Anzitutto, esiste sotto le discrepanze infinite dei singoli *credo* un nucleo comune di cui esse unanimemente facciano testimonianza?

In secondo luogo, dobbiamo ritenere vera una simile testimonianza?

Affronterò anzitutto la prima questione, rispondendo ad essa immediatamente in senso affermativo. I diversi fra i coefficienti e le diverse formule delle varie religioni, si elidono in verità fra loro, ma c'è un punto in cui tutte le religioni mostrano di accordarsi; e questo punto consta di due parti:

1) Un senso di malessere;

2) La sua risoluzione.

1) Il malessere, ridotto alla sua espressione più semplice, è un senso che *c'è attorno a noi qualche cosa che non va,* nelle condizioni in cui naturalmente ci troviamo;

2) La risoluzione è un senso che *ci possiamo liberare da questo malessere* unendoci alle forze superiori.

In quelle menti più sviluppate delle quali soltanto ci curiamo, il malessere assume un carattere morale e la salvezza assume una tinta mistica. Ritengo che possiamo avvicinarci assai ai limiti di

---

questioni circa Dio, nè la ricerca circa l'origine e la finalità del mondo, ma la questione dell'Uomo. Tutte le vedute religiose della vita sono antropocentriche ». — « La religione è quell'attività dell'impulso umano a preservare se stesso, per mezzo della quale l'Uomo cerca di attuare i suoi fini vitali essenziali, contro le forze avverse del mondo, col sollevarsi liberamente verso le forze che ordinano e governano il mondo, quando i limiti della sua propria forza sono stati sorpassati ». Tutto il libro non è che un'amplificazione di queste parole.

ciò che è comune a tutte queste menti, se formuliamo l'essenza della loro esperienza religiosa in termini di questo genere:

L'individuo, in quanto soffre per la propria disposizione al male ed all'errore e critica tale disposizione, è già per tanto coscientemente al di là dell'errore, e, almeno possibilmente, è a contatto con qualche cosa di più elevato, se qualche cosa di più elevato esiste. Con la parte di lui che non va vi è dunque in lui una parte migliore, se anche questa non è che appena appena un germe. A questo stadio non è in alcun modo evidente con quale parte egli possa identificare il suo essere reale; ma quando lo stadio numero 2 (lo stadio della risoluzione e della salvezza) arriva (1), l'uomo identifica il suo essere colla parte germinale superiore di se stesso; e lo fa nel modo che segue. Egli acquista la coscienza che questa parte superiore è finitima e continua con un *più* della qualità medesima che agisce e si esplica nell'universo a lui esteriore, col quale può arrivare ad essere in un contatto attivo, ed a bordo del quale, per così dire, egli può in certo modo salvarsi dal naufragio, quando tutto il suo essere inferiore si è già infranto e sommerso.

Sembra a me che tutti i fenomeni si possano appunto descrivere mediante questi semplicissimi termini generali (2). Essi si adattano per l'Io disgregato e per le sue lotte: essi comprendono il mutamento del centro personale e l'abbandono dell'Io inferiore: essi esprimono l'apparenza di esteriorità del potere che ci viene in aiuto, eppure spiegano il nostro senso di unione con esso (3); e giustificano pienamente i nostri sentimenti di sicurezza e di gioia. Non vi è forse alcun documento autobiografico, fra tutti quelli che ho citato, a cui non si possa applicare esattamente la descrizione.

---

(1) Si tenga presente che in certuni questo accade di botto, in altri gradatamente, mentre infiniti altri ne godono per tutta la vita.

(2) Le difficoltà pratiche sono: 1°, di « realizzare la realtà » della parte individuale superiore; 2°, di identificare il proprio *Io* con essa esclusivamente, e, 3°, di identificarlo con tutto il resto dell'essere ideale.

(3) Quando l'attività mistica è nel suo pieno, troviamo che la coscienza è posseduta dal senso di un essere ad un tempo *eccessivo* ed *identico* coll'*Io*: grande abbastanza per essere Dio; interiore abbastanza per essere *me*. La sua obbiettività deve in tal caso essere chiamata *eccessività*, piuttosto, o tendenza ad eccedere. RÉCÉJAC, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, 1897, pag. 46.

Basta soltanto aggiungere quei dettagli specifici che si possono adattare alle diverse teologie, ai varî temperamenti personali, e si ottiene la ricostruzione nelle loro forme individuali delle diverse esperienze.

Nella misura però in cui questa analisi vale, le esperienze sono soltanto fenomeni psicologici. Esse hanno, è vero, un valore biologico enorme. La forza spirituale si accresce relativamente nel soggetto quando egli la possiede, una nuova vita si apre per lui, ed esse sembrano a lui un punto di confluenza in cui le forze di due universi si incontrano; eppure questo non può essere altro che il suo modo subbiettivo di sentire le cose, una tonalità della sua fantasia, malgrado gli effetti prodotti. Ed ora mi volgo alla seconda domanda: Qual'è la « verità » obbiettiva del loro contenuto? (1).

La parte del contenuto relativamente a cui si eleva più pertinentemente la questione della verità, è quel « più della medesima qualità » con cui il nostro Io superiore sembra, nell'esperienza, porsi in una relazione armonica attiva. Un tal « più » è semplicemente una nostra nozione, o esiste esso realmente? Se sì, in qual forma esiste esso? Agisce esso, allo stesso modo in cui esiste? Ed in quale forma potremmo concepire quell'« unione » con esso di cui i genî religiosi si mostrano così convinti?

È nel rispondere a queste domande che le diverse teologie compiono la loro opera teoretica, e che compaiono maggiormente in luce le loro divergenze. Tutte convengono in ciò che quel *più* realmente esista; sebbene alcune fra esse pretendano che esso esista in forma di un Dio o di Dei personali, mentre altre si accontentano di concepirlo come un flusso di tendenza ideale che ha però retto la struttura eterna del mondo. Esse tutte convengono ancora che esso agisca in quanto esiste, e che qualchecosa venga realmente compiuto per il meglio, quando voi affidate la vostra vita nelle sue mani. È quando esse trattano dell'esperienza dell'*unione* con esso, che le loro differenze speculative appaiono nella luce più chiara. Su

(1) La parola « verità » qui è presa come se indicasse qualche cosa di addizionale al semplice valore per la vita, sebbene la propensione naturale dell'uomo sia quella di credere che qualunque cosa abbia grande importanza per la vita sia per ciò stesso assicurata come vera.

questo punto, panteismo e teismo, natura e seconda nascita, opere e grazia e Karma, immortalità e reincarnazione, razionalismo e misticismo continuano dispute senza fine.

Alla fine della Conferenza sulla Filosofia sostenni il punto che una scienza imparziale delle religioni può vagliare dal complesso delle loro divergenze un corpo comune di dottrine che essa potrebbe formulare in termini a cui la scienza fisica non trovasse nulla da obbiettare. Questa, dissi, essa potrebbe adottare come ipotesi conciliativa sua propria, ed offrirla alla credenza generale. Dissi pure che avrei tentato nell'ultima di queste Conferenze, di abbozzare una simile ipotesi.

Il tempo è ora venuto per questo tentativo. Colui che dice « ipotesi » rinuncia a voler essere coercitivo nei suoi argomenti. Conseguentemente, il più che io posso fare si è di offrire qualche cosa che ordini i fatti in modo che la vostra logica scientifica non sappia più trovare alcun pretesto plausibile per impedire ai vostri impulsi di accoglierla come vera.

Il « più », come l'abbiamo chiamato, ed il senso dell'« unione » nostra con esso, forma il nucleo della nostra ricerca. In quale descrizione definita si possono trasportare queste parole, e quali fatti definiti rappresentano esse? Non ci converrà mai di porci esclusivamente nella posizione di qualche teologia particolare, la teologia Cristiana, per esempio, e di procedere immediatamente a definire quel « più » come Gehova, e l'« unione » come la sua imputazione a noi della giustizia di Cristo. Ciò sarebbe ingiusto per le altre religioni, e dal nostro punto attuale, almeno, sarebbe una super-credenza.

Dobbiamo cominciare dal servirci di termini meno particolareggiati; e, siccome uno dei doveri della scienza delle religioni si è quello di porre la religione in connessione col rimanente della scienza, sarà ottima cosa che cerchiamo anzitutto un modo di descrivere il « più » che i psicologi possano pure riconoscere come veritiero. L'*Io subcosciente* è oggidì un'entità psicologica ben riconosciuta; ed io credo che noi possediamo in esso quel termine intermedio che cercavamo. Astrazione fatta da ogni considerazione religiosa, esiste realmente e letteralmente più vita nella nostra anima totale di quella di cui possiamo avere coscienza in un momento qualunque. L'indagine del campo transmarginale è stata

fatta in modo assai insufficiente finora, ma ciò che Myers diceva nel 1892 nel suo *Saggio sulla coscienza subliminale* (1) è vero come quando fu scritto: « Ognuno di noi è in realtà un'entità psichica permanente, assai più estesa di quanto egli stesso non creda di essere, un'individualità che non si può mai esprimere completamente con qualunque manifestazione corporea. L'Io manifesta se stesso per mezzo dell'organismo; ma vi è sempre qualche parte dell'Io che non riesce a manifestarsi; come pure vi è sempre, a quanto pare, qualche forza di espressione organica in potenza o in riserva » (2). Gran parte del contenuto di questi retroscena più ampî, davanti ai quali sorge in grande rilievo il nostro essere cosciente, è senza valore. Ricordi imperfetti, richiami scipiti, timidità inibitrici, fenomeni « dissolutivi » di varia specie, come Myers li chiama, vi entrano per una grande parte. Ma sembra che in esso pure prendano le loro radici molte delle manifestazioni del genio; e nello studio nostro della conversione, delle esperienze mistiche e della preghiera, abbiamo veduto quale parte importante esercitino nella vita religiosa le invasioni che provengono da questa regione.

Permettetemi perciò di proporre come un'ipotesi che, qualunque possa essere, nel suo margine *più remoto*, il « più » col quale noi ci sentiamo collegati nella esperienza religiosa, è nel suo margine *più vicino* a noi il prolungamento subcosciente della nostra vita cosciente. Prendendo così come base un fatto psicologico riconosciuto, ci pare di mantenere colla *scienza* un contatto che manca invero alla teologia ordinaria. Contemporaneamente è giustificata l'affermazione dei teologi che l'uomo religioso sia mosso da

---

(1) *Proceedings of the Society for Psichycal Research*, vol. VII, pag. 305. Per una esposizione completa delle vedute del Myers rimando alla sua opera postuma *Human Personality in the light of recent research*, Longmans, Green e C. Cfr. pure il mio scritto: *Frederic Myers's Services to Psychology*, nei citati « *Proceedings* », part XLII, maggio 1901.

(2) Cfr. più sopra, l'inventario di pag. 417 e ciò che si è detto a pag. 237-242 circa l'Io subcosciente. — In un opuscolo stampato privatamente, che ricevo dal Sig. H. Jamyn Brooks, 2, Brondesbury Villas, London, N. W., ciò che Myers chiama l'Io subliminale vien chiamato la « Mente maggiore » e si formano ipotesi al riguardo, di cui ciascuno che si sia interessato al soggttto, dovrebbe prendere cognizione.

una potenza esteriore, perchè una delle peculiarità dell'invasione dalle regioni subcoscienti si è quella di assumere un aspetto obbiettivo; e di suggerire a chi ne è l'oggetto l'idea di una influenza esteriore. Nella vita religiosa questa influenza è sentita come superiore; ma poichè, secondo la nostra ipotesi, sono, primariamente, le facoltà superiori della nostra mente nascosta quelle che più influiscono, il senso di unione con questa potenza che è oltre di noi è un senso di qualchecosa che sembra, non soltanto in apparenza, ma letteralmente vero.

Questa via di accesso all'argomento in questione sembra a me la migliore per una scienza delle religioni, perchè essa è intermedia fra un certo numero di punti di vista differenti. Però essa è soltanto una via di accesso, e le difficoltà si presentano in folla, appena vi ci siamo messi e richiediamo quanto lontano ci porti la nostra scienza transmarginale se la seguiamo nelle sue parti più remote. Qui cominciano le super-credenze; qui il misticismo e le estasi della conversione, e il Vedantismo, e l'idealismo trascendentale introducono le loro interpretazioni monistiche (1) e ci dicono che l'Io finito raggiunge l'Io assoluto, poichè esso è stato sempre una cosa sola con Dio, ed identico con l'anima del mondo (2). Qui

---

(1) Cfr. sopra, pag. 419 e seg.

(2) Riferiamo un'altra espressione di questa credenza, per accrescere la familiarità del lettore con tale nozione:

« Se questa stanza fosse da secoli piena di tenebre e tu venissi e cominciassi a piangere e a lamentarti « Oh, il bujo! » se ne andrebbero le tenebre? Porta dentro un lume, accendi la lampada, e la luce si farà in un momento. Così, che cosa vi gioverà di pensare tutta la vostra vita « Oh, ho peccato, ho fatto tanti errori »? Non ci vuole alcuno spirito per dir ciò. Porta il lume ed il male se ne andrà in un istante. Rafforza la vera natura, fatti tu stesso il fulgido, il risplendente, il per sempre puro, e suscita ciò in tutti coloro che vedi. Desidero che ognuno di voi arrivi ad una tale condizione, che anche quando noi vediamo i più vili fra gli esseri umani possiamo veder Dio in essi, e, invece di condannare, dire: « Sorgi, tu fulgido, sorgi tu che sempre fosti puro, sorgi tu libero dalla nascita e dalla morte, sorgi onnipotente, e manifesta la tua natura... Tale è la preghiera che l'Advaita insegna. Questa è la sola preghiera: rammentare la nostra natura » . . . « Perchè dovrebbe l'uomo uscire alla ricerca di un Dio? Esso è il vostro cuore che palpita, e non lo sapete, e lo prendete per qualchecosa di esterno. Egli, il più vicino dei vicini, mio proprio Io, realtà della mia vita, mio corpo e mia anima. — Io sono Te, e Tu sei Me. Questa è la sua natura, affermala, manifestala. Non per divenire puro,

i profeti di tutte le varie religioni vengono colle loro visioni, le loro voci, i rapimenti, ed altre manifestazioni, che ognuno di essi suppone debbano autenticare la loro fede particolare.

Coloro fra noi che non hanno avuto il dono personale di queste rivelazioni specifiche debbono rimanere al di fuori di esse, e, pel momento attuale, almeno, stabilire che, siccome corroborano dottrine teologiche incompatibili tra loro, esse si neutralizzano scambievolmente e non lasciano alcun resultato. Se seguiamo l'una o l'altra di esse, oppure seguiamo piuttosto la teoria filosofica ed abbracciamo il panteismo non mistico su basi non mistiche, noi facciamo ciò nell'esercizio della nostra individuale libertà, e ci foggiamo una religione nostra nel modo che più si confà alle nostre suscettibilità personali. Fra queste suscettibilità, quelle intellettuali rappresentano una parte decisiva. Sebbene la questione religiosa sia primariamente una questione di vita, di vivere o di non vivere in una unione superiore che ci appare come un dono, tuttavia, l'eccitamento spirituale per cui questo dono appare reale spesso non si potrà risvegliare in un individuo finchè non vengano toccate certe particolari credenze intellettuali, o idee, che gli sono care e naturali (1). Queste idee saranno quindi essenziali per la

---

lo sei già. Ogni buon pensiero che tu pensi o metta in atto non fa che strappare il velo, quasi, e la purezza, l'Infinito, il Dio nascosto, si manifesta, — il Soggetto eterno di ogni cosa, l'eterno testimonio in questo mondo, il vostro Io. La conoscenza è quasi un passo indietro, una degradazione. Noi lo siamo già, come conoscerlo? ». SWAMI VIVEKANANDA, *Addresses*, N. XII, *Practical Vedanta*, P. IV, pag. 172-174, London, 1897: e *Jnana Yoga*, Cap. XVI - F.lli Bocca Editori, Milano.

(1) Ecco, per esempio, un caso in cui una persona, sottoposta fin dalla nascita alle idee cristiane, dovette aspettare che le apparissero rivestite di formule spiritualistiche prima di sentirne l'efficacia salvatrice:

« Quanto a me posso dire che lo spiritismo mi ha salvato. Esso mi si rivelò in un momento critico della mia esistenza, e senza di esso non so che cosa avrei fatto. Esso mi ha appreso a staccarmi dalle cose del mondo ed a porre la mia speranza in cose che debbono avvenire. Per suo mezzo ho appreso a vedere in tutti gli uomini, anche nei più criminali, anche in quelli che più mi hanno fatto soffrire, dei fratelli incompletamente sviluppati ai quali io debbo assistenza, amore e perdono. Ho appreso a non mai perdere la calma per alcunchè, a non disprezzare alcuno, a pregare per tutti. Più che tutto ho appreso a pregare! e se anche abbia molto da apprendere in questo campo, la preghiera mi dà sempre molta forza, consolazione e conforto. Più che mai sento di aver fatto pochi passi sulla lunga via

religione di quell'individuo. — il che equivale a dire che le super-credenze in diverse direzioni sono assolutamente indispensabili, e che dovremmo trattarle con tenerezza e tolleranza fintantochè esse stesse non si mostrano intolleranti. Come già dissi altrove, le cose più interessanti e di maggior valore in un uomo sono le sue super-credenze.

Trascurando le super-credenze e limitandoci a ciò che è comune e generico, abbiamo *nel fatto che la persona cosciente è continua con un Io più vasto, attraverso il quale pervengono le esperienze salvatrici* (1), un contenuto positivo dell'esperienza religiosa che, secondo quanto sembra a me, *è letteralmente ed obbiettivamente vero in tutta la sua estensione*. Se ora procedo ad esporre la mia ipotesi intorno ai limiti ulteriori di questa estensione della nostra personalità, non farò che offrire a mia volta la mia super-credenza, — sebbene sappia che essa parrà una misera *sotto*-credenza a qualcuno di voi; — e per essa io non posso invocare se non la medesima indulgenza che nel caso reciproco sarei pronto a concedere alla vostra.

I limiti ulteriori del nostro essere si profondano, mi sembra, in una dimensione dell'esistenza completamente diversa dal mondo sensibile e semplicemente « intelligibile ». Chiamatela regione mistica, o sopranaturale, a vostro piacere. In quanto i nostri impulsi ideali prendono origine da questa regione (e la maggior parte ne derivano, perchè vediamo che essi ci posseggono in un modo che non possiamo articolatamente definire), noi apparteniamo ad essa in un senso più intimo di quello in cui apparteniamo al mondo visibile, perchè noi siamo legati più intimamente a quelle cose a cui i nostri ideali si appartengono. Però questa regione invisibile non è semplicemente ideale, perchè essa produce degli effetti in

---

del progresso; ma vedo questa così lunga senza disperazione, perchè ho la fiducia che verrà il giorno in cui tutti i miei sforzi saranno compensati. Lo spiritismo ha perciò una grande parte nella mia vita, anzi vi tiene il primo posto. (Dalla Collezione del Flournoy).

(1) « L'influenza dello Spirito Santo, così opportunamente chiamato il Confortatore, è un fatto dell'esperienza reale, una realtà così salda quanto quella dell'elettro-magnetismo ». W. C. BROWNELL, *Scribner's Magazine*, Vol. XXX, pag. 112.

questo mondo. Quando noi entriamo in comunione con essa, qualche cosa è effettivamente operato sulla nostra personalità finita, perchè diveniamo uomini nuovi, e delle conseguenze nel campo della condotta si producono nel mondo naturale in seguito a questi nuovi mutamenti rigenerativi (1). Ma ciò che produce degli effetti per entro un'altra realtà dev'essere chiamato esso stesso una realtà, e perciò mi sembra che non vi sia scusa filosofica alcuna di chiamare irreale il mondo invisibile e mistico.

Dio è l'appellativo naturale, per noi Cristiani almeno, per la realtà suprema, e perciò chiamerò con tale nome questa parte superiore dell'universo (2). Noi e Dio abbiamo scambievoli rapporti; ed il nostro più profondo destino si compie quando noi ci apriamo alla influenza di lui. L'universo, in quelle sue parti che costituiscono la nostra essenza personale, prende una piega genuina pel meglio o per il peggio, a seconda che ciascuno di noi adempie o schiva le richieste di Dio. Perciò credo che voi concorderete con me, probabilmente, — poichè altro io non faccio che tradurre in linguaggio schematico quello che potrei chiamare la credenza istintiva dell'umanità: Dio è reale, poichè produce effetti reali.

---

(1) Che l'atto di aprirci, altrimenti detto preghiera, sia un atto perfettamente definito per certe persone, appare chiaramente dalle Conferenze che precedono. Ne aggiungo un altro esempio concreto: « Si può imparare a trascendere questi limiti [del pensiero finito] e a trarre potere e sapienza a volontà . . . La presenza divina è conosciuta per la via dell'esperienza. Il volgersi verso un livello superiore è un atto di coscienza distinto. Esso non è un'esperienza mal determinata, crepuscolare, semicosciente. Non è un'estasi, non è una supra-coscienza nel senso Vedantico. Non è dovuta ad un'autoipnotizzazione. È un salire perfettamente calmo, sano, razionale, logico, della coscienza dai fenomeni della veggenza, dal pensiero di sè a una sfera evidentemente superiore. Per esempio, se l'Io inferiore è nervoso, ansioso, teso, in pochi momenti si può farlo divenire calmo. Ciò non si può fare semplicemente con una parola. Di nuovo io dico: Non è ipnotismo. È un vero e proprio esercizio di potere. Si sente lo spirito di pace colla stessa nettezza con cui si percepisce il caldo in un meriggio estivo. Di quel potere ci si può servire come de' raggi del sole, i quali possono venir focalizzati ed essere costretti ad agire, ad appiccare il fuoco alle legna ». *The Higher Law*, vol. IV, pag. 4, 6, Boston, August, 1901.

(2) I trascendentalisti sono innamorati della parola « super-anima », ma per solito essi l'adoperano in un senso intellettualistico in quanto significa soltanto un mezzo di comunicazione. « Dio » è un agente causale, non meno che un mezzo di comunicazione, e tale l'aspetto che desidero porre in rilievo.

Gli effetti reali a cui accenno, in quanto finora li ho ammessi, vengono esercitati sui centri personali di energia dei diversi soggetti, ma la fede spontanea del maggior numero di questi soggetti si è che essi abbracciano una sfera molto più vasta di questa. Molte persone religiose credono (o, se sono mistici, « conoscono ») che non solo essi stessi, ma tutto l'universo di esseri a cui Dio è presente, vivono sicuri nelle sue mani paterne. Vi è un senso, una dimensione, essi ne sono certi, in cui *tutti* noi siamo salvi, malgrado le porte d'Averno, e tutte le apparenze terrestri contrarie. L'esistenza di Dio è la guarentigia di un ordine ideale che deve venire permanentemente preservato. Questo mondo può infatti un giorno o l'altro, la scienza ce lo assicura, bruciare o gelare; ma se esso fa parte di questo ordine, gli antichi ideali sono certi di essere soddisfatti in qualche modo; di maniera che, dove Dio è, la tragedia è soltanto transitoria e parziale, ed il naufragio e la dissoluzione non sono cose assolutamente definitive. Soltanto quando si è compiuto questo passo ulteriore della fede in Dio, e vengono predette conseguenze obbiettive remote, può la religione, mi sembra, liberarsi completamente della prima immediata credenza subbiettiva, e mettere in campo un'*ipotesi reale*. Una buona ipotesi in scienza deve avere altre proprietà oltre quelle del fenomeno che essa è direttamente chiamata a spiegare, altrimenti essa non sarebbe sufficientemente prolifica. Dio non significando altro che ciò che rientra nell'esperienza di comunione propria della persona religiosa, non riesce certo ad essere un'ipotesi di quest'ordine più utile. Essa ha bisogno di contrarre relazioni cosmiche più ampie, onde giustificare la confidenza e la pace assoluta dell'individuo.

Che il Dio col quale, partendo dal lato di qua del nostro Io extra-marginale, noi veniamo al suo margine più remoto in contatto, sia il rettore assoluto del mondo, non è naturalmente che una assai ardita super-credenza nostra. Super-credenza qual'è, però, essa rappresenta un articolo di fede nella religione di pressochè ognuno di noi. Ciò equivale a dire che la religione nella sua espressione più completa non è semplicemente una illuminazione di fatti già dati altrove, una passione come l'amore, che vede tutte le cose in una luce più rosea. Essa è invero anche questo, noi lo abbiamo esuberantemente constatato; ma è qualchecosa d'altro ancora, come postulatrice di nuovi *fatti* nel medesimo tempo. Il mondo, interpretato religiosamente, non è il mondo materialistico con

un'espressione mutata: esso deve avere, oltre e sopra la mutata espressione, una costituzione naturale differente, per certi riguardi, da quella che avrebbe un mondo prettamente materialistico. Esso deve essere tale che eventi differenti possano essere in esso previsti, una condotta differente richiesta.

Questa veduta profondamente « pragmatica » della religione è stata generalmente accolta come una cosa ovvia e naturale dagli uomini ordinarî. Essi hanno interpolato i miracoli divini nel campo della natura, si sono costruiti un paradiso oltre la tomba. Soltanto i metafisici trascendentalisti ritengono che, senza aggiungere o sottrarre alcun particolare concreto alla Natura, ma col semplice chiamarla l'espressione dello spirito assoluto, voi la rendete, qual'è, più divina. Io credo che il modo pragmatico di considerare la religione sia il più profondo. Esso le fornisce corpo ed anima ad un tempo, e fa sì che pretenda, come ogni cosa reale deve pretendere, a qualche sfera caratteristica di fatti, come a sfera sua propria. Che cosa siano i fatti più caratteristicamente divini, prescindendo dall'accrescimento reale di energia che si osserva negli stati di fede e di preghiera, io non so. Ma la super-credenza sulla quale sono pronto a trarre il dado è che ve ne siano. Tutto l'indirizzo della mia coltura tende a persuadermi che il mondo della nostra coscienza presente è soltanto uno dei molti mondi di coscienza che esistono, e che questi altri mondi debbono contenere esperienze provviste di un significato anche per la vita nostra; e che, sebbene in genere tali esperienze e quelle del nostro mondo siano divise, pure in certi punti esse divengono continue, e più alte energie possono filtrare fino a noi. Rimanendo fedele, nella misura delle mie povere forze, a queste super-credenze, mi pare di mantenermi più esatto e più vero. Naturalmente, io *posso* pormi al punto di vista dello scienziato settario, e figurarmi in modo vivace che il mondo delle sensazioni e delle leggi e degli oggetti scientifici sia tutto. Ma se mi provo a far questo, sento quel monito interiore di cui scrisse una volta W. K. Clifford, che mi sussurra: *Sciocchezze*! L'inganno è inganno, anche se porta un nome scientifico, e l'espressione totale dell'esperienza umana, quale obbiettivamente la scorgo, mi sospinge irresistibilmente oltre gli stretti confini della « scienza ». Certamente il mondo reale è di un temperamento diverso, — molto più complessamente costrutto di quanto non lo concedano le scienze

fisiche. E perciò tanto la mia coscienza obbiettiva quanto quella subbiettiva mi fanno abbracciare strettamente la super-credenza che ho espresso. Chi sa se la fede che gli individui terreni portano alle loro misere super-credenze sia per aiutare effettivamente Iddio ad essere più efficacemente fedele ai suoi più eccelsi fini?

POSCRITTO

Scrivendo la Conferenza di chiusa ho dovuto mirare talmente a semplificare, che temo che la mia posizione filosofica generale abbia ottenuto una spiegazione così manchevole da riuscire quasi inintelligibile a molti fra i miei lettori. Aggiungo perciò questo epilogo, che deve essere però il più breve possibile, onde forse rimedierò ben poco al difetto. In un'opera prossima potrò stabilire più ampiamente, e perciò in modo più chiaro, la mia posizione.

In un campo di questo genere non si può pretendere di riuscire originali, perchè tutte le possibili attitudini, tutti i temperamenti possibili sono da gran tempo stati esposti nelle letterature, ed ogni nuovo scrittore può perciò venire subito classificato in qualche divisione familiare. Se si dovesse fare una grande divisione di tutti i pensatori in naturalisti e sopranaturalisti, io dovrei mettermi senza dubbio, assieme al maggior numero dei filosofi, nella categoria dei sopranaturalisti. Ma vi è un sopranaturalismo più rozzo ed uno più raffinato, ed è a quest'ultima raffinata categoria che tanti filosofi odierni appartengono. Se anche non sono degli idealisti trascendentali ortodossi, essi seguono però abbastanza l'indirizzo Kantiano per escludere le entità ideali da ogni ingerenza causale sul corso degli avvenimenti fenomenici. Il sopranaturalismo raffinato è sopranaturalismo universalista; mentre per la varietà « più rozza » converrebbe forse meglio il nome di sopranaturalismo « frammentario, parziale ». Esso si accorda con quella invecchiata teologia che si suppone oggidì regnare soltanto fra le persone incol-

te, o trovarsi fra quei pochi professori ritardatarî dei dualismi che Kant è stimato aver definitivamente distrutti. Esso ammette i miracoli e le direzioni provvidenziali, nè trova difficoltà intellettuale alcuna a mescolare insieme i due mondi, reale e ideale, interpolando forze provenienti dalla regione ideale fra le forze che occasionalmente determinano le particolarità del mondo reale. I sopranaturalisti raffinati pensano che con ciò si confondano le dimensioni disparate dell'esistenza. Per essi il mondo dell'ideale non ha alcuna efficenza causale, e non erompe mai in certi particolari del mondo dei fenomeni. Per essi il mondo ideale non è un mondo di fatti, ma soltanto di significazioni di fatti: è un punto di vista da cui ci si può porre per giudicare i fatti. Esso appartiene ad una *logia* differente, ed ha la sua dimora in una dimensione dell'essere del tutto differente da quella per cui valgono le proposizioni esistenziali. Esso non può abbassarsi fino al livello dell'esperienza ed interpolarsi a frammenti fra le porzioni distinte della natura, come invece sono costretti a pensare coloro che credono, per esempio, nell'aiuto divino ottenuto in risposta alla preghiera.

Nonostante l'incapacità in cui mi trovo ad accettare tanto il Cristianesimo popolare, quanto il teismo scolastico, io suppongo che la mia credenza, che per quella comunione con l'Ideale nuova forza venga introdotta nel mondo e nuove iniziative vengano prese quaggiù, mi espone ad essere classificato fra i sopranaturalisti del tipo frammentario o grossolano. Il sopranaturalismo universalista si arrende, secondo me, troppo facilmente al naturalismo. Esso prende i fatti delle scienze fisiche, e il loro valore apparente, e lascia le leggi della vita quali il naturalismo le trova, senza speranza di rimedio, qualora i frutti non siano buoni. Esso si confina ai sentimenti riguardanti la vita in complesso, sentimenti che possono essere di ammirazione e di adorazione, ma che non hanno bisogno di essere tali, come lo dimostra l'esistenza del pessimismo sistematico. Con questo modo universalistico di prendere il mondo ideale mi pare che debba svanire tutta l'essenza della religione pratica. Tanto istintivamente quanto per ragioni logiche trovo difficile il credere che possano esistere principî che non determinino una differenza nei fatti (1). Ma tutti i fatti sono fatti particolari,

(1) L'idealismo trascendentalistico, naturalmente, pretende che il suo mondo ideale produca *questa* differenza, che i fatti *esistono*. Dobbiamo all'Assoluto, se ab-

e tutto l'interesse della questione dell'esistenza di Dio, mi sembra consistere nelle conseguenze particolari che ci si può aspettare che una tale esistenza coinvolga. Che nessuna particolarità concreta dell'esperienza possa modificare la propria complessione pel fatto dell'esistenza di Dio, sembra a me una proposizione incredibile, eppure tale è la tesi a cui sembra che tenda (implicitamente almeno) il sopranaturalismo raffinato. Esso dice che è soltanto con l'esperienza *en bloc* che l'Assoluto conserva relazione, mentre non concede alcuna transazione nei particolari.

Sono ignaro del Buddismo, e ne parlo salvo errore, e soltanto onde delimitare meglio il mio punto di vista generale: ma in principio io concordo con la dottrina Buddista del Karma, quale io la concepisco. Tutti i sopranaturalisti ammettono che i fatti sono sotto il giudizio di una legge superiore, ma pel Buddismo come io l'interpreto e per la religione in generale, in quanto è ancora infiacchita dai metafisici trascendentalisti, la parola « giudizio » non significa alcun verdetto semplicemente accademico, alcun apprezzamento platonico, come significa invece nei sistemi Vedantici o del moderno assolutismo; esso implica invece una *esecuzione*, è *nelle cose* quanto *post rem*, ed agisce « causalmente » come fattore parziale nel fatto totale. L'universo diviene un gnosticismo (1) puro e semplice in qualunque altri termini. Ma questa veduta, che giudizio ed esecuzione vanno di conserva, è quella del modo di pensare grossolanamente sopranaturalista, per modo che questo volume deve

---

biamo un mondo di fatti addirittura. « Un mondo » di fatti — ecco precisamente la grave difficoltà. Un intero mondo è l'unità più piccola con cui l'Assoluto possa aver a che fare, mentre per le nostre menti finite l'opera miglioratrice andrebbe compiuta per *entro* questo mondo, applicato a punti particolari di esso. Le nostre difficoltà ed i nostri ideali sono tutte cose frammentarie, ma l'Assoluto non può far nulla di frammentario per noi: cosicchè tutti gli interessi che sono rappresentati dalle nostre povere anime levano il loro capo troppo tardi. Avremmo dovuto parlar prima, pregare per un altro mondo addirittua, prima che questo mondo nascesse. È strano, ho udito dire ad un mio amico, il vedere questo cantuccio senza uscita a cui si è ridotto il pensiero cristiano, con un Dio che non può alleviare alcun peso particolare, che non può aiutarci a sopportare alcun carico nostro personale, e che è dalla parte dei nostri nemici non meno che dalla parte nostra. Strana evoluzione dal Dio dei Salmi di Davide!

(1) Cfr. il mio *Will to believe and other Essays in Popular Philosophy*, 1897, pag. 165.

in complesso essere classificato colle altre espressioni di questo *credo*.

Espongo la questione in modo così terra a terra, perchè la corrente del pensiero nei circoli accademici si muove in senso contrario a me, e mi pare di essere nella posizione di un individuo che deve appoggiare rapidamente la schiena ai battenti di una porta aperta, se non vuole che essa si chiuda violentemente dietro di lui. Nonostante che esso sia così contrario ai gusti intellettuali dominanti, io ritengo che la spassionata considerazione del sopranaturalismo frammentario, ed una discussione esauriente di tutti i suoi portati metafisici, dimostrerà come esso sia l'ipotesi che soddisfa il numero più ampio di esigenze. Questo naturalmente sarebbe un programma per libri diversi dal presente: ma ciò che ora dico indica sufficientemente al lettore filosofo quale posizione sia la mia.

Se mi si chiedesse dove per l'appunto compaiano le differenze di fatti che sono dovute all'esistenza di Dio, dovrei rispondere che in generale non posseggo alcuna ipotesi da offrirvi, oltre a quella che viene suggerita immediatamente dal fenomeno della « comunione per la preghiera », specialmente quando vi partecipano certe specie di incursioni dalla regione subcosciente. L'apparenza che è in questo fenomeno qualcosa di ideale, che in un certo senso fa parte di noi stessi, in un certo altro senso non è noi stessi, esercita effettivamente un'influenza, solleva il centro della nostra energia personale, e produce effetti di rigenerazione che non si possono raggiungere in altro modo. Se, quindi, esiste un mondo più vasto di esseri di quello della nostra coscienza giornaliera, se in esso esistono forze i cui effetti sopra di noi sono intermittenti, se una condizione che facilita tali effetti è che la porta del « subliminale » sia aperta, noi abbiamo gli elementi di una teoria che i fenomeni della vita religiosa rendono plausibile. Ed io sono così impressionato dell'importanza di questi fenomeni, che io adotto l'ipotesi che essi suggeriscono in modo così naturale. A questi punti, almeno, sembrerebbe che le energie trascendentali, — Dio, se volete chiamarle così, — producessero effetti naturali entro il mondo naturale a cui appartiene il resto della nostra esperienza.

La differenza nel « fatto » naturale che la maggior parte di noi rileverebbe come la differenza principale determinata dall'esistenza di Dio, sarebbe, immagino, l'immortalità personale. Religione, nel fatto, *significa*, per la grande maggioranza della nostra

razza, immortalità e null'altro. Dio è quegli che dà l'immortalità; e chiunque ha dei dubbî sull'immortalità è, senz'altro, classificato fra gli atei. Non ho detto nulla in queste mie Conferenze sull'immortalità o sulla credenza di essa, perchè quanto a me le reputo un punto di secondaria importanza. Se dei nostri ideali ci preoccupiamo soltanto nell'« eternità », io non vedo perchè non si dovrebbe desiderare di affidarne la cura ad altre mani che le nostre. Però io sento grande simpatia per l'impulso ardente ad entrarci noi stessi per qualchecosa, e nel conflitto degli impulsi, ambedue così indeterminati, ma ambedue ugualmente nobili, non so come decidere. Sembra a me che sia questo eminentemente un caso che soltanto i fatti debbono decidere. Ed i fatti, a mio credere, non hanno ancora dimostrato « il ritorno degli spiriti », — sebbene io nutra il maggior rispetto per le pazienti fatiche dei Myers, Hogdson ed Hyslop, e sia alquanto impressionato dalle loro conclusioni favorevoli. Conseguentemente lascio la questione indecisa, con questo semplice accenno posto qui per non lasciar perplesso il lettore il quale si domandasse perchè in questo libro non sia stata fatta menzione dell'immortalità.

Il potere ideale con cui ci sentiamo in comunione, il « Dio » degli uomini ordinarî, è, tanto per questi quanto pei filosofi, dotato di certuni di quegli attributi metafisici che ho trattato con così poco rispetto nella Conferenza sulla Filosofia. Si ammette naturalmente che egli sia « uno ed unico ed infinito »; e la nozione di diversi Dei finiti è tale che pochi stimano che valga la pena di prenderla in considerazione, ed ancor meno di sostenerla. Pur nondimeno, nell'interesse della chiarezza intellettuale, sono costretto ad affermare che l'esperienza religiosa quale l'abbiamo studiata, non può venire citata come confermante in modo univoco la credenza degli infinitisti. La sola cosa che essa testifichi senza equivoco si è che noi possiamo sperimentare la comunione con *qualcosa* di più grande di noi e che in quella unione troviamo la nostra pace maggiore. La filosofia colla sua passione per l'unità, e il misticismo con le sue tendenze monoideiste, « passano il limite » sì l'una che l'altro, ed identificano quel qualchecosa con un Dio unico che è l'anima che tutto abbraccia nel mondo. L'opinione popolare, piena di rispetto alla loro autorità, segue l'esempio dato da loro.

Frattanto i bisogni pratici e le esperienze religiose mi sembrano sufficientemente soddisfatti dalla credenza che oltre ogni uomo

ed in modo continuo con lui esiste un potere più grande, che è amico a lui ed ai suoi ideali. Tutto ciò che i fatti richiedono si è che tale potenza sia diversa e maggiore dei nostri Io coscienti. Qualunque cosa sia più grande basterà, solo che sia abbastanza grande per rendere possibile il passo successivo. Essa non ha bisogno di essere nè infinita, nè solitaria. È anche concepibile ch'essa possa essere soltanto un Io maggiore e più divino, di cui l'Io presente non sarebbe allora che l'espressione mutilata, e l'universo potrebbe allora essere una collezione di simili Io, differenti per grado di inclusività, senza che in esso si verifichi affatto una unità assoluta (1). Così torneremmo ad una specie di politeismo, che non spetta a me di sostenere ora, perchè al momento presente l'unico mio scopo si è di mantenere nettamente entro i suoi proprî confini la testimonianza dell'esperienza religiosa.

I sostenitori della veduta monista obbietteranno ad un tale politeismo (il quale, pertanto, è stato sempre la religione reale del popolo, e lo è ancora oggidì) che a meno che vi sia un Dio che tutto abbracci, la nostra garanzia di sicurezza rimane imperfetta. Nell'Assoluto, ed in esso soltanto, *tutto* si salva. Se vi fossero differenti Dei, ognuno dei quali si curasse della sua parte, una qualche parte di qualcuno fra noi potrebbe essere lasciata allo scoperto dalla divina protezione, e la nostra consolazione religiosa, così, non risulterebbe più completa. Si torni a quanto dicemmo a pag. 114-116, circa la possibilità che vi siano porzioni dell'universo che siano irreparabilmente perdute. Il senso comune è meno esigente nelle sue domande di quanto si sono abituati ad esserlo la filosofia ed il misticismo e può sopportare la nozione che di questo mondo una parte sia salvata e l'altra sia perduta. L'ordinario stato moralistico della mente subordina la salute del mondo al successo con cui ciascuna unità adempie alla propria funzione. La salvezza parziale e condizionale è, nel fatto, una nozione assai più familiare quando venga presa astrattamente, poichè l'unica difficoltà sta nel determinarne le particolarità. Alcuni uomini sono perfino così disinteressati da desiderare di trovarsi nel residuo che non si salva, quanto alle loro persone, solo che abbiano l'affidamento che la loro causa prevarrà; — e tutti noi siamo di questo avviso ogni

(1) Questo è il concetto che ho adombrato nella « Ingersoll Lecture », *On human immortality*, Boston and London, 1899.

qualvolta l'eccitamento della nostra attività sia cresciuta a sufficienza. Io penso, nel fatto, che una filosofia definitiva della religione debba considerare l'ipotesi pluralistica con maggior serietà di quello con cui si è compiaciuta di considerarla finora. Ad ogni modo, per la vita pratica, la probabilità di salvezza basta.

Nessun fatto nella natura umana è più caratteristico che la sua volonterosità di vivere correndo un'alea. L'esistenza dell'alea costituisce la differenza, come dice Edmund Gurney, « fra una vita di cui la nota fondamentale è la rassegnazione, ed una vita di cui la nota fondamentale è la speranza » (1). Ma tutte queste constatazioni non saprebbero soddisfarci data la loro brevità, ed io posso dire soltanto che spero di ritornare su di esse in un prossimo libro.

(1) *Tertium Quid*, 1887, pag. 99. Cfr. pure pag. 148-149.

INDICE ANALITICO

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

T

U